LA TABLE RONDE

AVRIL 1959

SOMMAIRE

RÉALITÉS ÉCONOMIQUES

CHRONIQUES

VIENT DE PARAITRE

JOSEPH PEYRÉ

LE PONT DES SORTS

roman

CARLO COCCIOLI

UN SUICIDE

roman

« BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE »

BERTRAND RUSSELL

SIGNIFICATION ET VÉRITÉ

COLLECTION « SYMBOLES »

BALDOON DHINGRA

LE COLLIER D'ÉTOILES

ET AUTRES CONTES DE L'INDE

Collection « L'AVENTURE VÉCUE »

MICHEL BRUN

LE DESTIN TRAGIQUE DU TAHITI-NUI

Illustré de 16 pages hors-texte

FLAMMARION

Nécessité d'une philosophie de l'économie

Le titre de cette étude (1) dit notre intention : nous essayerons de déterminer la place qu'occupe l'économie prise au sens étroit du mot dans l'économie générale de l'homme. A côté de l'économie, « discipline qui traite de la production, de la distribution et de la consommation des richesses », il existe une autre économie qui consiste dans « l'arrangement réciproque et concourant des parties d'un ensemble ». Ces définitions du mot économie sont de Littré. Elles appartiennent au langage,

> Honneur des hommes, saint Langage,
> Discours prophétique et paré,

dont la fonction est d'annoncer la présence du réel. Il est symptomatique qu'un même mot désigne deux réalités apparemment différentes : c'est que l'identité du signe repose en profondeur sur une relation intime que ces réalités ont entre elles. Dévoiler ce rapport est le but que nous poursuivons.

Rien n'est plus indispensable aujourd'hui. Il suffit d'ouvrir les yeux.

D'une part, l'économie au sens étroit est devenue un fouillis inextricable, aussi bien en théorie qu'en pratique. La simplicité de sa définition a fait place à un enchevêtrement d'analyses scientifiques et d'intérêts concrets tel qu'il faut en appeler pour le débrouiller à des spécialistes et à des experts. Il n'est pas excessif d'affirmer que l'économie vire de plus en plus à l'ésotérisme et que ses fondations disparaissent sous un amas de concepts abstrus et d'interventions paperassières analogue à une jungle. Certains textes de la science économique sont des rébus. Leur prolifération s'accentue. Quant aux difficultés quotidiennes où se débattent les praticiens de l'économie, depuis les ministres des affaires économiques ou des finances jusqu'au plus humble des pro-

(1) Extrait d'un ouvrage en préparation : *Principes d'un Humanisme économique.*

ducteurs ou des consommateurs en passant par les chefs d'entreprises, on sait assez qu'elles sont le nœud gordien de notre temps.

D'autre part, comme l'écrivent Henri de Lovinfosse et Gustave Thibon, « c'est à l'heure où le dynamisme économique atteint son plus haut degré d'extension et de complexité, c'est au moment précis où cette immense machine, lancée à toute vitesse dans l'inconnu, a besoin d'un pilote sûr, qu'on l'abandonne à elle-même » et que plus personne au monde n'est capable de l'adapter à l'homme de chair et d'os qu'elle prétend servir, sans le mutiler, sinon même sans le transformer en chose.

Le fait est là, évident : l'économie tout court s'est séparée de l'homme vivant et de cette économie supérieure où l'être humain rassemble toutes les parties qui le composent, du corps à l'âme, dans une unité organique. Au moment même où l'humanité entre dans un type de civilisation caractérisée par l'importance inédite des questions économiques, l'économie et l'homme *font deux*. La rupture des liens qui unissent les biens matériels au bien total de l'homme — au bonheur ! — est sans doute la tare essentielle de notre époque, si fertile par ailleurs en désolations de tout genre.

Cette économie suprême, sans laquelle l'économie au sens restreint dégénère en facteur de ruine et de dissolution, s'est toujours appelée philosophie ou sagesse. Sa fonction est d'organiser le réel en obéissant à ses lignes de force et en surélevant au niveau de la pensée son intelligibilité latente. Le propre du sage, dit l'adage, est d'établir l'ordre, *sapientis est ordinare,* cet ordre qui assure à chaque partie sa juste place dans l'ensemble, *sua cuique loca tribuens dispositio,* et qui est générateur de paix : *pax est tranquillitas ordinis.*

A aucune période de l'histoire, la nécessité d'articuler à l'homme l'économie, et la technique qui la commande, ne s'est avérée plus urgente. Nous macérons dans une suite indéfinie de crises dont les rapports avec les problèmes économiques et techniques ne sont guère contestables. Les guerres, les révolutions, les luttes politiques, le prouvent à suffisance. Il n'est pas douteux que les perturbations qui affectent la littérature, les arts, les valeurs religieuses, sont liées à des influences économiques et techniques. Il est par exemple impossible de comprendre pourquoi des écrivains d'une médiocrité abyssale s'élèvent d'un seul coup au zénith ou pourquoi certaines modes littéraires tyrannisent l'esprit contemporain, sans faire intervenir comme cause déterminante le phénomène de la pression publicitaire. Le rôle des marchands de tableaux dans certaines écoles de pein-

ture est connu. La cérébralité qui envahit l'art contemporain ne s'explique pas sans recourir au dualisme qui sépare l'artiste de l'artisan. Quant aux religions, il est trop clair qu'elles subissent jusqu'en leur théologie même — ainsi le « progressisme » chrétien — le contre-coup des troubles engendrés par l'économie et par la technique.

C'est une banalité que de constater l'impuissance de l'homme moderne à s'ajuster ces facteurs dont il ne parvient plus à régler l'élan ni à l'orienter vers soi. Un puissant système, le marxisme, s'est édifié sur cette constatation et l'a même érigée en loi universelle : l'homme serait inéluctablement soumis au déterminisme économique. Mais le marxisme est déchiré par une contradiction interne. Si l'homme est déterminé par les facteurs économiques et techniques, sa liberté n'est qu'un mot ou, si elle est davantage, la réalisation de sa liberté est rejetée dans l'avenir. Puisque l'avenir lui est rigoureusement inconnu, le marxisme doit s'offrir à lui comme révélation prophétique et comme religion : la libération de l'homme est un pur acte de foi. Le système marxiste est un mélange confus de mécanisme intégral et de mysticisme intégral dont l'amalgame fait de lui un remarquable instrument tactique.

Si le marxisme est médiocre, sinon nul, comme philosophie capable d'intégrer l'économie et la technique contemporaines dans un humanisme élargi et revigoré, il faut lui reconnaître un mérite : l'existence. En dehors de lui, il n'y a rien ou peu, très peu. Il n'est guère possible d'appeler philosophie, et moins encore sagesse, l'informe et ployante doctrine qui affleure dans le libéralisme économique du siècle dernier. Celui-ci avait à son tour ses mérites, notamment son goût de l'initiative et du risque. Mais ils étaient dûs plus à une attitude de la volonté individuelle qu'à un acte de l'intelligence ordonnatrice atteignant le phénomène économique en son essence même.

Cette carence de la philosophie devant une économie qui bouleverse le monde, relève de plusieurs causes qui s'associent et font boule de neige.

Et d'abord la philosophie elle-même. Il faut souligner immédiatement ici le renversement des valeurs opéré dans la philosophie moderne depuis Descartes. Le plus élémentaire coup d'œil jeté sur l'histoire des idées découvre l'importance croissante des préoccupations et des recherches relatives au *sujet pensant* et la diminution corrélative de l'attrait pour *l'objet pensé* dans la mentalité des philosophes à partir du XVIIe siècle. La philosophie issue du *cogito* cartésien s'enferme dans la tour d'ivoire de l'esprit, tandis qu'elle abandonne le

corps et le monde matériel à la pure nécessité des forces mécaniques qui les constituent. Elle se désintéresse de l'économie et des biens matériels que l'économie produit et qui ne sustentent que le corps. Son spiritualisme désincarné expulse hors du champ de la philosophie toute considération relative aux phénomènes économiques. Ceux-ci ne relèvent plus désormais, en théorie, que de la science, au sens physico-mathématique du terme, et, en pratique, de l'art politique. De fait, alors que l'économie était pour les Anciens une discipline intégrée dans la philosophie morale et qui reçoit d'elle sa régulation — au même titre, du reste, que le savoir politique — on ne voit plus aucun philosophe lui accorder la moindre attention. Pendant deux siècles, alors que se préparent les grands changements économiques qui vont imprimer à la civilisation moderne une impulsion originale, la philosophie se tait. Emmurée dans son attitude introvertie, elle laisse sans direction les premières tentatives qui lancent l'homme vers les biens matériels nouveaux à conquérir. Le comportement humain dans le domaine économique sera marqué, d'une manière durable, par cette vacance de la philosophie. Faute de renouvellement, les réserves morales accumulées par la réflexion et par la foi chrétiennes s'épuiseront avec rapidité. Ce n'est qu'avec un retard considérable que le catholicisme et le protestantisme ont aperçu la course désordonnée qui emportait l'économie vers la situation où nous la voyons se débattre aujourd'hui. Encore n'ont-ils envisagé le processus économique que sous l'angle du social ou du surnaturel, parant ainsi au plus pressé. On serait fort en peine de trouver un penseur chrétien qui ait vivement pris conscience de la scission dramatique du spirituel et du charnel, de l'humanisme et de l'économie. La conception de l'homme, despotiquement règnante depuis Descartes, s'y opposait. Et si les philosophes abordaient le phénomène économique, c'était *du dehors*, dans une perspective fortement gauchie par l'idéalisme — ou par son antagoniste dialectique : le matérialisme, — versant ainsi dans l'utopie ou dans l'idéologie utilisée à des fins politiques.

Privée de son couronnement philosophique, l'économie subit la même évolution que toutes les disciplines qui portent sur la matière : elle devint une science positive, prit comme modèle le schéma mécanique cartésien et succomba souvent, comme les autres sciences positives, la médecine par exemple, à la tentation du scientisme. Il ne pouvait en être autrement : si la philosophie moderne se réduit à la contemplation de l'esprit en son propre miroir, contempler le monde et les actions qui s'y déroulent doit être un nouveau type

de savoir axé sur une méthode d'explication différente : alors que la philosophie se ramène à l'exploration de la pensée par elle-même et à la mise en ordre des idées qu'elle contient, l'analyse du monde extérieur se fonde sur la résolution des phénomènes qui le composent en facteurs mécaniques, c'est-à-dire en formules où n'interviennent que des considérations d'espace et de temps. La mécanique rationnelle, édifiée grâce au calcul intégral simultanément découvert par Leibniz et par Newton, ne constituait pas seulement une explication rigoureuse des phénomènes physiques, elle permettrait de prévoir, à partir de la situation d'un ensemble de phénomènes mathématiquement exprimée à un instant donné, la situation future du système à n'importe quel instant. L'exemple élémentaire est celui de la trajectoire d'un projectile : de la seule connaissance de sa situation spatio-temporelle, angle de tir et vitesse initiale, on peut déduire la suite de son mouvement en tout point de l'espace et du temps. Savoir et prévoir s'identifient.

Les sciences naturelles se conformèrent à cet idéal avec le succès que l'on sait. Les sciences humaines suivirent, particulièrement celles où la prévisibilité joue un rôle important : la médecine et l'économie. Pour l'économie, le recours au principe mécanique de l'explication scientifique était d'autant plus requis qu'elle entrait dans une ère nouvelle *caractérisée par l'expansion croissante et*, du coup, *par le besoin de sonder l'avenir d'une manière aussi exacte que possible.*

La plupart des économistes s'en tiennent encore sur ce point à l'affirmation de J.-B. Say : « L'organisation artificielle des nations change avec les temps et les lieux. Les lois naturelles qui président à leur entretien et opèrent leur conservation sont les mêmes dans tous les pays et à toutes les époques. Elles étaient chez les Anciens ce qu'elles sont de nos jours ; seulement elles sont mieux connues maintenant. Le sang qui circule dans les veines d'un Turc obéit aux mêmes lois que celui qui circule dans les veines d'un Canadien ; il circulait dans celles des Babyloniens comme dans les nôtres ; mais ce n'est que depuis Harvey que l'on sait que le sang circule et que l'on connaît l'action du cœur : Les capitaux alimentaient l'industrie des Phéniciens de la même manière qu'ils alimentent celle des Anglais ; mais ce n'est que depuis quelques années que l'on connaît la nature des capitaux et que l'on sait de quelle manière ils agissent et produisent les effets que nous observons, effets que les Anciens voyaient comme nous, mais qu'ils ne pouvaient expliquer. La nature est ancienne, *la science est nouvelle.* »

La comparaison établie par J.-B. Say entre la médecine nouvelle et l'économie est significative. On y entrevoit en filigrane l'emprise exercée sur le corps humain, isolé de l'âme, par l'explication mécanique. Elle est ingénieuse, mais elle a le malheur d'être erronée .Elle oublie en effet la présence d'un élément essentiel : la liberté de l'homme, dans le phénomène économique. Le sang ne circule pas librement dans nos veines. Il est soumis aux lois de la mécanique. Les capitaux sont au contraire liés, dans leur mouvement même, à une libre décision de l'homme et à des fins que la pensée et la volonté humaines se proposent. C'est par un pur décret dogmatique que J.-B. Say les isole de ces facteurs essentiels. Tout se passe pour lui comme si les capitaux, purgés d'une liberté perturbatrice aux conséquences imprévisibles, évoluaient à eux seuls, par leur propre poids, sur la scène du monde, et comme s'il suffisait de découvrir la loi qui présiderait à leur mouvement mécanique pour éclairer leur nature et leur action.

J.-B. Say méconnaît au surplus *la différence de nature* qui sépare les biens matériels produits par l'économie ancienne et les mêmes biens produits par l'économie nouvelle. *Cette nouveauté est le dynamisme économique.* Des biens en nombre limité n'ont pas la même nature que les biens en nombre quasiment illimité. La relation des biens aux hommes qui les utilisent, en quoi consiste leur valeur, varie du tout au tout dans les deux cas. Plus exactement — car l'intervention du concept de nombre est ambiguë — des biens produits dans un système statique diffèrent des biens produits dans un système dynamique : ils ne s'intègrent pas de la même façon dans le désir de l'homme, *ni surtout dans l'élan qui soulève l'homme vers son bien total, autrement dit dans sa moralité.*

L'exemple le plus clair est fourni par l'intérêt. Comme l'écrit avec sagacité Louis Salleron, « les économistes, depuis deux cents ans, s'étonnent à l'envi que des esprits aussi puissants qu'Aristote et saint Thomas aient pu condamner l'intérêt ». Et il ajoute : « Ces économistes oublient que l'intérêt (légitime) n'est qu'une participation au profit. Le profit n'est possible que dans l'expansion. Pas d'expansion, pas de profit (durable). Pas de profit, pas d'intérêt (légitime). Dans un monde qui ne s'entretient que par le renouvellement régulier des récoltes et des troupeaux, la proportion des biens aux personnes est invariable et rigoureusement déterminée. Il y a, telle année, disons cent unités consommables pour cent personnes. Il n'y en aura encore que cent l'année d'après, et ainsi de suite. Dans ces conditions, comment capi-

taliser? Comment prêter? Quiconque s'enrichit ne peut le faire qu'au détriment d'autrui. Le profit est un crime ; l'intérêt également. »

Ce raisonnement limpide et inattaquable montre que les rapports de l'économie statique et de l'économie dynamique à la morale, et donc à la philosophie, ne sont pas semblables. Ce n'est pas la morale et la philosophie qui ont « évolué », mais l'économie.

Ainsi, dans un autre plan, la monogamie a-t-elle remplacé la polygamie. La morale se devait de condamner l'intérêt afin de maintenir la finalité de l'économie, à savoir le service du consommateur. Rappelons en passant ces évidences de toute première grandeur, presque toujours méconnues : on produit pour consommer ; on ne consomme pas pour produire ; la production n'est première en économie qu'au titre de moyen ; la primauté de la fin est assumée par la consommation. Une fois donc la finalité de l'économie mieux assurée par le dynamisme industriel, la désapprobation morale de l'intérêt devait tomber en désuétude.

Le même auteur note dès lors avec la même acribie que « *la science économique* naît au XVIIIe siècle parce que c'est à cette époque seulement qu'apparaît la matière de cette science ». Comme il n'y a point de science sans objet, il n'y avait pas de science jusque-là, parce qu'il n'y avait pas matière. Les phénomènes économiques ayant changé de nature, le dynamisme économique surgissant et s'accélérant, *un objet nouveau s'offrait à une science nouvelle*, grâce à la multiplication des biens, aux découvertes géographiques, aux inventions techniques et à l'expansion générale de l'industrie, du commerce et des échanges.

Il aurait dû ajouter, pour parfaire ce remarquable diagnostic et pour mieux réfuter l'opinion de J.-B. Say et de tous ses successeurs, y compris nos contemporains, que la science économique, *nouvelle par son objet*, allait rapidement se fourvoyer, *faute de philosophie* et manquer son objet même.

En s'enfermant dans le schéma du mécanisme cartésien, la science économique ne peut atteindre que la partie la moins humaine et la moins morale du dynamisme de l'économie : les techniques de production et de publicité. Par définition, le mécanisme qui se fonde sur des facteurs spatio-temporels s'avère capable de les analyser à l'infini et de les combiner semblablement. Il est certain par exemple que les machines qui ont accru dans des proportions inouïes la productivité contemporaine se rattachent toutes en fin de compte au principe fondamental de la science cartésienne. Mais par définition aussi, le mécanisme est incapable *à lui*

seul de dégager et d'assurer la finalité de l'économie. La notion de fin est exclue de son champ d'action. Si j'ai une automobile, ce n'est pas elle qui sait où elle va, ce n'est pas elle qui *se* dirige vers un but. L'intervention de l'homme conducteur est requise.

Il est également certain que la science économique proprement dite a, d'une manière admirable, analysé tous les détails *du mécanisme de l'économie :* quiconque a lu Quesnay, Turgot, Adam Smith, Ricardo, Malthus, J.-B. Say, n'ignore rien de ses secrets. Pour citer Louis Salleron encore, « la suite n'est que rallonge : mathématique avec Walras, psycho-sociologique avec le marginalisme ». Mais il faut tout de même souligner que *le dynamisme* économique demeure toujours en dehors de leur champ d'investigation. Cette attitude énigmatique a cependant sa raison : le schème mécanique adopté par la science économique ne laissant aucun place à la finalité, n'en laisse pas davantage au dynamisme. Le fait le plus saillant de l'économie moderne, qui a donné naissance à la science économique, ne peut pas être abordé en lui-même dans une perspective dominée par le mécanisme. Pourquoi? Parce que le mécanisme, s'il est capable de prévoir, s'il était même armé pour suivre à l'avance toutes les étapes du mouvement qui va de la production à la consommation, ne peut rien prévoir *du consommateur lui-même, en tant que le consommateur est homme,* être indivisiblement formé de corps et d'âme, impliqué comme tel dans un univers de biens hiérarchisés avec lesquels les biens matériels ont des relations indissociables et que l'analyse mécanique ne peut atteindre. Sans doute, la politique économique peut-elle influencer le consommateur dans tel ou tel sens et le contraindre à une ligne de conduite prédéterminée. Mais si ce schéma de prévisibilité ne s'adapte pas aux tendances fondamentales de l'être humain vers le bonheur plénier qu'il recherche, la politique économique avortera : à plus ou moins longue échéance, la nature aura raison des artifices employés. Le rôle de la politique économique est d'entretenir des conditions qui favorisent l'incoercible besoin de bonheur de l'homme. Ce n'est du reste pas le corps de l'homme qui mange, c'est l'homme *tout entier* avec son corps, et il ne mange pas des biens *matériels,* soumis comme matériels au schéma mécanique, mais des biens matériels qui sont pour lui *des biens.*

Or, pour la première fois dans l'histoire, l'expansion économique fournit à l'humanité, du moins à ses éléments les plus actifs, des biens matériels, périssables sans doute, mais renouvelables et en constante progression. Le problème de la production stéréotypée ne se pose plus, du moins pour les

biens matériels élémentaires. C'est le problème de la répartition qui se pose, et répartir c'est toucher le consommateur réel, qui n'est pas une machine à consommer, mais un homme. Le schéma mécanique ne peut le faire. Pas plus qu'il n'existe une mécanique qui englobe à la fois l'automobile et le conducteur, il n'existe de mécanique qui puisse expliquer à la fois la production et le consommation. La philosophie de l'économie élaborée en ses grandes lignes par les Anciens le savait déjà, bien qu'elle n'eût à sa disposition que des matériaux empruntés à une économie statique. Aussi, ne séparait-elle pas l'économie de la morale : pour elle, l'acte économique était un *acte humain*, intelligent, volontaire, libre et finalisé par le bien de l'homme. La science économique tributaire du mécanisme cartésien ne peut y prétendre sans extrapolation, alors même que le dynamisme économique l'y contraint puisqu'il pose d'une manière expresse et angoissante le problème de la relation des biens matériels au consommateur. Un acte humain se pose au-delà de la sphère du mécanisme. C'est dire que, dans une économie dynamique, le problème de la répartition échappe à la science économique, bien qu'il soit le problème fondamental de ce type d'économie. Il relève d'un savoir supérieur et d'une conception de l'homme. Comme ce savoir *philosophique* a été éliminé par les prestiges du cartésianisme appliqué à l'économie, il n'y a pas de place pour le dynamisme dans la science économique. Celle-ci travaille exactement, selon la formule de J.-B. Say, comme si la nature des phénomènes économiques était restée invariable depuis les origines de l'humanité jusqu'à nos jours.

On pouvait du reste le prévoir. L'hypothèse du mécanisme ne joue pleinement que dans un système clos dont tous les éléments sont connus à un moment déterminé du temps. On déduit la course d'un projectile dans la seule mesure où sa situation ramenée à ses coordonnées et sa vitesse en un point quelconque sont connues. Si l'un de ces facteurs est inconnu ou perturbé par une cause extérieure, le problème reste sans solution. Or, le système de l'économie dynamique n'est pas clos. Il est au contraire en expansion. Il est impossible d'en établir les coordonnées parce que l'invention technique est imprévisible, parce que l'initiative de l'entrepreneur et le zèle des travailleurs le sont autant, parce que la réaction du consommateur aux biens produits en abondance est variable. La science économique, née au XVIIIe siècle, « parce que c'est à cette époque qu'apparaît la matière de cette science », à savoir le dynamisme, n'est paradoxalement à l'aise que dans le système en stagnation du passé. Para-

doxalement encore, elle explique les phénomènes négatifs : l'essoufflement de l'expansion. Elle est à son jeu dans les crises, comme la médecine. Mais sa valeur explicative butte contre la santé de l'économie, comme la médecine devant celle du corps, parce que la santé est organique et vivante. Le complexe mécanique du profit, des capitaux, de la liberté ou de son contraire ne recouvre pas la vie économique, essentiellement finalisée par le bien de l'homme et son mystère.

En fait, la science économique, prise comme science, ne se moule adéquatement que sur un modèle abstrait et inexistant. On ne répétera jamais assez que le processus de la finalité lui échappe totalement. C'est du reste ce que suppose la tentative effectuée par Walras de mathématiser l'économie : dans les mathématiques, notait déjà Aristote, il n'y a pas de bien ; la notion de finalité en est absente. Plus la science économique se fait science et se mathématise, plus elle se situe en dehors de l'économie réelle. A ce niveau, elle se transforme *en une logique de l'économie* qui développe une suite de concepts *formels* dont la correspondance au concret a été complètement évacuée. La science économique, considérée de ce point de vue, *est exacte, mais elle n'est pas vraie.* Son exactitude est même en raison inverse de sa vérité. Une entreprise gouvernée selon ce principe de pure mécanique croulerait instantanément.

C'est pourquoi la science économique a dû requérir des sciences auxiliaires dans son désir de rejoindre le réel. Le marginalisme et le néomarginalisme ont fait appel à la psychologie et à la sociologie, à des degrés divers selon les écoles et selon les auteurs. Souvent même, elle s'est raccrochée à une philosophie larvée, purement utilitaire. Mais l'appoint de la psychologie, de la sociologie et de l'utilitarisme, si précieux qu'il soit, est incapable d'embrasser la totalité du phénomène économique. La psychologie et la sociologie sont des sciences d'observation qui pénètrent loin dans les motivations individuelles ou collectives, mais qui ne les atteignent pas en ce qui les constitue : *la raison de bien.* Elles en constatent la présence, elles peuvent même en certains cas les mesurer, elles ne peuvent les rattacher au bien de l'homme sans recourir elles-mêmes *à la morale.* Quant à l'utilitarisme, il se heurte à ce fait majeur qu'il n'existe jamais un seul comportement humain purement et simplement utilitaire. Où a-t-on vu qu'un homme mange parce qu'il lui est utile de manger? L'ascète lui-même qui se borne en apparence à l'utile nécessaire, le réfère immédiatement à un bien supérieur qu'il recherche. La substance de l'utile implique du reste toujours une finalité qui la déborde et lui confère son sens.

La tentation d'une science qui ne parvient pas à serrer son objet et à en dégager le noyau intelligible, s'appelle le scientisme. On sait que le scientisme affirme que tous les phénomènes de l'univers sont mécaniquement explicables. Descartes assignait l'esprit comme limite au mécanisme. La totalité du réel était ainsi divisée en deux blocs dont les frontières théoriquement définies ne cessèrent en pratique de se déplacer. Sauf pour quelques philosophes de cabinet irréductiblement idéalistes et acharnés à résorber la matière dans l'esprit, le monisme matérialiste triompha, aussi bien dans la vision générale du monde que dans les mœurs. Il fut admis que tout ce qui est, est composé de systèmes plus ou moins complexes de forces mécaniques dont la Science majusculaire n'allait pas tarder à découvrir *les lois*. Les théoriciens de l'économie libérale se persuadèrent que le déterminisme régnait dans la sphère de l'économie. Leur hâte à faire de leur science un savoir mécaniquement parfait les y poussait. Une anecdote symbolique éclaire cet état d'esprit : « Le Dauphin, père de Louis XVI se plaignait un jour à Quesnay que la charge d'un roi était malaisée à remplir : — Monsieur, dit Quesnay, je n'en tombe pas d'accord. — Que feriez-vous donc si vous étiez roi? — Monsieur, je ne ferais rien. — Qui donc gouvernerait? — *Les Lois.* » C'est le fameux dogme des *lois naturelles de l'économie* qui s'exhibe ici en toute sa candeur. J.-B. Say, suivi par l'immense majorité des économistes, assigne comme matière à l'économie « la connaissance des lois naturelles et constantes sans lesquelles les sociétés humaines ne sauraient subsister ». Stuart Mill n'hésite pas à faire de l'économie une physique, confirmant de la sorte le mouvement des idées dont nous venons de tracer l'esquisse : « Considérée comme *résultat de l'état des connaissances physiques,* la condition économique des nations devient l'objet du domaine *de la science physique* et des arts qui en découlent. » Il était dès lors fatal que, par le truchement des « lois naturelles », l'explication économique allait envahir tous les phénomènes proprement humains. Puisque l'esprit devait reconnaître l'existence de « lois naturelles » auxquelles il n'avait point part et qui s'imposaient à lui souverainement, il était clair que ces « lois naturelles » seules étaient douées d'un pouvoir d'action continu et inflexible, que l'esprit n'intervenait en leur domaine qu'à titre d'élément perturbateur et que la seule façon de le mettre était de le réduire à une « superstructure » de « l'infrastructure » économique. Le monisme latent de l'économie libérale allait ainsi se développer pleinement dans le monisme totalitaire du marxisme pour qui les activités spiri-

tuelles de l'homme ne sont que la projection de ses activités matérielles.

Nous touchons ici à l'ambiguïté fondamentale de la notion de « loi naturelle » en économie. C'est en effet sur elle que se sont bâtis les deux systèmes antagonistes du libéralisme et du collectivisme. S'il y a des « lois naturelles » aussi contraignantes que les lois qui régissent les corps célestes, pour reprendre la comparaison de Quesnay, deux directions sont possibles : celle du « laisser passer, laisser faire », de type libéral, qui interdit aux gouvernements de perturber l'ordre spontané, celle de l'intervention et, à la limite, de la révolution qui détruit l'arbitraire et le privilège, condensées en des représentations sociales injustes, perturbatrices de ce même ordre. Tout dépend du contenu de ces célèbres « lois naturelles » de l'économie. On en discutera éternellement. Si le respect des « lois naturelles » préconisé par le libéralisme instaure une société en déséquilibre dont certains membres éliminent les autres parce qu'il est « normal » qu'il en soit ainsi et que ceux qui n'obéissent pas aux « lois » reçoivent le châtiment de leurs erreurs, le même respect des « lois naturelles » impose par ailleurs la construction d'une société nouvelle où règnerait une économie collective, capable de réconcilier les hommes entre eux dans une communauté cohérente. L'abolition de la propriété privée restituera selon Marx, « l'homme à lui-même en tant qu'homme social ». « Le communisme, ajoute-t-il, *étant un naturalisme achevé*, coïncide avec l'humanisme : il est la véritable fin de la querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme ».

Pour que deux systèmes aussi opposés dérivent l'un et l'autre du « naturalisme », il faut que la notion de « loi naturelle » soit bien confuse. En réalité, malgré la clarté apparente qu'elle tient de son modèle mécanique, elle l'est terriblement. Dans une économie de type statique, fonctionnant comme système clos, on peut imaginer un règne des « lois ». L'ensemble se trouvant en équilibre permanent, ou quasi permanent, l'analyse de ses facteurs et leur prévision s'effectuent sans difficulté majeure. Il n'en est pas de même dans une économie dynamique, comme nous l'avons dit plus haut. D'où cette conséquence capitale : la science économique, de style libéral et de style marxiste, raisonne comme si le dynamisme de l'économie n'existait pas et que l'humanité se trouvait toujours en période de pénurie constante. Elle projette dans la réalité économique un faisceau de « lois » qui n'ont d'existence que dans la pensée. Il n'est pas étonnant dès lors que l'imagination les investisse et n'en tire que ce qu'elle y met, donnant ainsi naissance à des sys-

tèmes hétérogènes. La vérité est simplement que les « lois naturelles » en matière économique ne jouent que dans la mesure où l'homme s'y abandonne, c'est-à-dire où il se considère comme un élément passif du processus économique. Bien des « lois » découvertes par les premiers économistes ont été du reste ultérieurement réfutées par les faits, telle « la loi » des rendements décroissants en agriculture et croissants dans l'industrie, telle la « loi d'airain » des salaires, telle « la loi » de Malthus, etc... La plupart des autres ont été nuancées et leur élasticité a été reconnue. Il n'est plus guère d'économiste aujourd'hui qui oserait parler de « lois » économiques au sens physique. Dans le processus économique, comme dans le processus vital, comme dans tout domaine où intervient *l'homme tout entier*, il y a de toute évidence interférence entre déterminisme et liberté. Les notions de nécessité pure et de liberté pure sont des abstractions inconciliables. Mais la vie quotidienne les relativise et les concilie aisément. Dès que l'on replace l'homme au centre de l'économie, on s'aperçoit qu'il n'est ni homme qui agisse selon un mécanisme réglé d'avance ni système économique qui se développe selon la rigueur des « lois ». On regrette ici de devoir enfoncer cette porte ouverte. Pour peu qu'on ouvre les yeux, on ne peut pas ne pas voir que la grande et vraie loi de la finalité s'assujettit en quelque sorte toutes les « lois » économiques, leur confère une souplesse inconnue du schéma moniste et, sans détruire le déterminisme que comporte une activité qui porte sur la matière, le plie et l'oriente vers cette seule et unique fin qu'est le bien de l'homme tout entier. L'originalité du déterminisme et des « lois » économiques est tout entière dans leur subordination à la finalité. On aura beau dire, beau faire : il faut des consommateurs de la production, il faut que ces consommateurs admettent que les produits présentés sont des biens, il faut que ces biens soient conformes à une certaine norme du bien, il faut que l'intelligence pratique du producteur fasse concorder avec l'idée — vraie ou fausse, peu importe ici — de ce bien futur à atteindre tous les actes qu'il pose actuellement, il faut donc que l'avenir détermine le présent et que *la finalité gouverne la nécessité*. La part de mécanisme authentique impliquée dans l'activité économique n'existe et ne s'explique que dans la perspective de la cause finale. Loin d'être explicateur, le schéma mécaniste exige lui-même d'être expliqué. Loin d'être premier, il est second. Loin de déterminer le processus économique, il s'inscrit dans une certaine orientation qui le détermine. De même qu'il y a en morale un bien réel et un bien apparent, il y a en économie

une vraie direction et une fausse direction qui se subordonne l'ensemble des « lois » économiques. *La substance de celles-ci varie selon le sens qui leur est imprimé.* Le monisme mécaniste n'est qu'une vue de l'esprit incompatible avec la réalité.

Les économistes dépourvus de préjugés partisans le savent. Aussi ont-ils adopté, en gros, pour parfaire le caractère scientifique de leur discipline deux orientations : les uns ont perfectionné la systématisation et la symbolisation logico-mathématiques de Walras, les autres ont tenté de tisser autour des données économiques statistiquement rassemblées et par l'observation des faits, un diagnostic explicatif reconstituant le passé et permettant de pronostiquer l'avenir. On peut dire que les savants se partagent en économistes purs et en économistes de l'action, en théoriciens et en ingénieurs de la conjoncture. Cette attitude objective spécifiée par la déduction abstraite ou par la technique prévisionnelle montre bien que la science économique est écartelée entre le plan de l'hypothèse qui permet la rigueur, mais n'atteint pas le réel, et le plan des indices d'orientation qui atteint le réel, mais reste tributaire d'une intuition discutable. En d'autres termes, si poussées que soient les méthodes économiques, elles ne sont pas encore parvenues à faire de l'économie une science effective de la réalité, un *opus perfectum rationis*.

Il n'empêche que le scientisme en matière économique, bien que répudié par les économistes sérieux et en régression dans les sciences physiques elles-mêmes — songeons au principe d'incertitude d'Heisenberg, si étrangement pareil à celui qui domine la vraie science économique, puisqu'il établit qu'on ne peut connaître simultanément les caractéristiques spatiales et les caractéristiques dynamiques d'un électron — il n'empêche que le scientisme immanent au libéralisme et au marxisme soit *politiquement* entré dans les mœurs et devenu une conception de l'homme et du monde.

L'histoire porte une fois de plus ici témoignage. Si le scientisme est théoriquement l'héritier du mécanisme cartésien, il met au jour lui-même en pratique, par liaison avec le pouvoir politique, une *volonté de puissance* dont nous ressentons de plus en plus l'étreinte étouffante. Insoutenable scientifiquement, il s'est dégradé politiquement en moyen de domination. C'est un fait que les États s'inspirent tous, plus ou moins, d'un idéal technocratique et qu'ils utilisent les sciences humaines et particulièrement l'économie pour justifier leurs décisions et pour se soumettre les moindres actes de la vie publique et privée. Il n'est guère contestable que le scientisme économique soit devenu une idéologie de

gouvernement. Il suffit d'évoquer ici le nom de Keynes pour les pays anglo-saxons et celui de Marx pour les pays communistes : la science économique assure le salut des sociétés, tel est le principe qui leur est commun. Même lorsqu'ils ne puisent pas à ces sources, les États contemporains sont pénétrés de l'idée de l'efficacité absolue des techniques économiques. Tous, quels qu'ils soient, ambitionnent de maîtriser et de posséder l'homme. Tous utilisent une méthode qui a fait ses preuves : ils promettent à l'homme un progrès économique indéfini, pourvu qu'il adhère à une foi politique, sans autre effort que celui de déposer dans l'urne un bulletin électoral. Ils dessinent devant lui le mirage d'une société où la science et la technique économiques assureront la satisfaction de tous ses besoins. C'est ainsi que le libéralisme s'est imposé au XIXe siècle et le marxisme ou le mélange de libéralisme et d'interventionisme au XXe. Selon le mot de Madame de Staël, témoin peu suspect d'antimodernisme, « c'est la liberté qui est ancienne et le despotisme nouveau ». Il n'est personne qui puisse nier que l'État moderne presse de plus en plus par sa politique économique sur les ressorts intimes du comportement des citoyens. L'idéal démocratique a cédé aujourd'hui sur toute la ligne : par nature, il implique le contrôle des actes des gouvernants et, pour savoir comment s'exerce ce contrôle parlementaire, il suffit d'observer les travées d'un Parlement le jour de discussion des budgets. L'État a ainsi trouvé dans l'économie le moyen quasiment infaillible d'imposer un pouvoir arbitraire. Il monopolise l'intelligence, la volonté, la représentation des fins, le choix des moyens pour les atteindre, en toute matière économique. Il détient la science de l'économie. Par son « despotisme éclairé » et par le truchement de quelque « homme-miracle » entouré de consuls « scientifiques », il accordera un parfait bonheur terrestre à ses ressortissants.

Ceux-ci ne le demandent du reste pas mieux. Dans la « mentalité collective » actuelle règne la foi aux « miracles scientifiques ». La mythologie du progrès est inviscérée dans l'homme contemporain à un point tel que les pires désastres ne parviennent pas à la révoquer en doute. La plupart des citoyens sont persuadés qu'on peut faire pousser les feuilles en tirant dessus et qu'un État ne faisant jamais faillite, on peut en extraire tous les avantages économiques désirables. Il faut par ailleurs reconnaître que les États ont élaboré des techniques de manipulation de l'économie auprès desquelles les malversations les plus habiles des fraudeurs du fisc apparaissent dérisoires. Ils feraient à peu près tous banqueroute s'ils adoptaient les règles de comptabilité aux-

quelles les particuliers sont astreints. Dans l'incertitude où ils sont de leur situation en un système économique dont les données sont constamment faussées par les États, les citoyens, quels qu'ils soient, pauvres ou riches, poussent les gouvernements à leur procurer une sécurité automatique. Ils perdent le goût de l'initiative, de l'effort et du risque. S'ils échouent dans leurs tentatives, l'État entend leurs plaintes et se substitue à leurs défaillances. Des groupes de pression se constituent partout pour peser sur ses décisions économiques. L'économie s'étatise avec le consentement des victimes mêmes de l'étatisation.

L'esprit d'économie disparaît complètement. Sa ruine est le signe même du renversement du *sens* de l'économie dans le monde contemporain. Dans un système où la production n'est plus finalisée par la consommation, où le consommateur est vache grasse en période d'abondance et vache maigre en période de disette, comment l'homme serait-il incité à « mettre quelque chose de côté »? C'est un fait que nos contemporains dépensent à peu près tout ce qu'ils gagnent. Les techniques économiques les contraignent à hypothéquer l'avenir. Le crédit pour le superflu a presque totalement éliminé le crédit pour le nécessaire. On se passe même du nécessaire pour obtenir le superflu. Cet effritement de l'épargne, favorisé du reste par les ponctions du fisc et par le gaspillage de l'État, n'empêche pas seulement la régulation du processus économique normal, il est le symptôme manifeste de l'incapacité où se trouve l'homme moderne de mettre en réserve un capital de vertus, de traditions, de mœurs et en définitive de se maîtriser soi-même. Une économie dont la finalité est invertie fait de l'homme un pantin qui cède à l'attrait du plaisir immédiat. Elle supprime la distance qui le sépare des choses et le transforme en chose. Le matérialisme pratique où s'englue l'humanité trouve là, en grande partie, son explication. En s'insinuant jusqu'au plus profond des attitudes vitales et morales, le scientisme économique rend ainsi impossible la liaison entre les biens matériels et le bien total de l'homme. Le désir du bonheur se transforme en réflexe mécanique déclenché par la seule présence d'un objet matériel. On trouverait difficilement une meilleure preuve de la contradiction interne où se débat le scientisme, que l'opposition entre l'idéal de prévisibilité absolue auquel il tend et la vampirisation concrète du futur à laquelle il aboutit. Toute volonté de puissance tue l'homme en l'homme.

Que voulez-vous? dira-t-on : c'est « le progrès » qui entraîne l'homme à dilapider ses ressources et lui-même. Nous

n'en pouvons rien si l'homme est aujourd'hui en proie à une sorte de frénésie qui le rend esclave, qu'il soit producteur ou consommateur, des nécessités de la vie économique. N'est-il pas vrai de dire que la civilisation qui s'élabore depuis deux siècles a un style nouveau, essentiellement économique? Il faut en prendre son parti. Les techniques industrielles se sont développées à un point tel qu'elles engendrent un type de société inconnu de nos ancêtres, où l'intelligence et la volonté, facultés éminemment personnelles, sont dominées par la puissance irrésistible des facteurs collectifs. La domination de la matière à laquelle la science est parvenue ne peut pas ne pas se prolonger en domination de l'homme. Le dynamisme de l'économie, caractéristique de notre temps, a des exigences imprescriptibles. Nous évoluons implacablement vers une humanité qui sera de plus en plus soumise aux techniciens de l'économie, à ceux-là qui détiennent les secrets d'une science à laquelle se réduit maintenant l'art de gouverner. Nous sommes entrés, affirme Bumham avec raison, dans « l'ère des organisateurs » de la planète, où l'individu ne comptera qu'au titre d'élément statistique d'un ensemble. Ce n'est point par hasard si la science des nouvelles machines à calculer s'appelle *cybernétique*, littéralement « art de gouverner ». Cette dénomination traduit et traduira davantage l'envahissement fatal des conduites publiques et privées par la vision mécaniste du monde et de l'homme. Quoi que nous fassions, le scientisme triomphe et sa victoire s'accentuera encore. L'humanité s'y résigne partout, malgré ses sursauts, malgré ses révolutions de « droite » ou de « gauche » qui appartiennent à un stade de l'histoire définitivement dépassé. Le dynamisme de l'économie, fruit des sciences et des techniques, a d'ores et déjà le dernier mot. Le gouvernement du monde appartient aux experts de l'économie qui siègent désormais au sommet des sciences et des techniques qu'ils utilisent et qui recouvrent le champ entier de la vie humaine.

Qu'il y ait là un problème immense, qui est sans doute *le problème* de notre civilisation, cela n'est pas douteux. Mais nous croyons qu'il est gros de confusions. Il faudra que nous lui consacrions plus loin une étude spéciale. Contentons-nous de dire ici que les techniques de maîtrise de la nature et les techniques de domination de l'homme ne sont fatalement associées que dans la mesure où leur alliance est *préalablement* considérée comme fatale. C'est une pure décision dogmatique, qui ne se fonde sur aucune évidence et qui se passe de preuves, qu'on admet en affirmant cette « nécessaire » contamination des techniques. Certes, les

sciences et les techniques qui se multiplient dans l'économie contemporaine et qui se prolongent par elle dans la vie quotidienne des hommes grèvent lourdement notre civilisation. Mais cette constatation de fait ne résoud pas le problème. Il est également absurde de condamner ou d'exalter pour la cause le dynamisme de l'économie où elles culminent. Il faut au contraire mettre tout en œuvre pour que les hommes ou plus exactement les élites qui dirigeront toujours, quoi qu'on fasse, l'humanité, maîtrisent la maîtrise qu'elles exercent sur les choses et sur les êtres humains moins favorisés. On n'y parviendra pas autrement que par une véritable résurrection de la philosophie et de la morale. On peut sourire de cette affirmation. Pourtant il est temps, il est plus que temps d'être attentif à la gravité de l'heure. Un mouvement aussi vaste et aussi profond que le dynamisme économique, s'il n'est pas finalisé et régularisé par sa fin propre, risque non seulement d'engager l'humanité dans une lutte impitoyable pour la conquête du pouvoir sur la nature et sur l'homme, mais de se détruire lui-même. A l'intérieur de chaque nation, la lutte pour le pouvoir politique est déjà en fait, et sous divers déguisements, une lutte pour le pouvoir économique. Les guerres d'enfer de la première moitié du XXe siècle ne laissent pas d'être des guerres économiques. Et maintenant deux blocs s'affrontent dont les desseins économiques ne sont pas douteux. Il ne sert de rien d'invoquer ici les nécessités économiques favorables à l'union entre les peuples, si elles ne sont pas orientées elles-mêmes par une conception commune adéquate à la finalité réelle de l'économie. Comme l'écrivait admirablement Auguste Comte, à l'encontre des divagations hégéliennes que nous connaissons aujourd'hui sur les « crises de croissance » et sur le « progrès » qui surmonte fatalement « les contradictions dont son mouvement est jalonné », les théories exagérées des économistes sur l'identité nécessaire et constante des intérêts industriels propres aux diverses nations, auraient beau être d'une exactitude absolue, elles seraient inévitablement encore plus impuissantes à régulariser les rapports des peuples que ceux des individus, à l'aide de la seule conviction, qu'elles pourraient produire. Vainement, les peuples les plus avancés tendent-ils aujourd'hui, plus ou moins fortement, à sortir du régime prohibitif. Ce résultat fût-il jamais complet, l'esprit d'hostilité ne manquerait pas de se produire, s'il était possible que chaque nation continuât indéfiniment à n'admettre d'autre règle de conduite que la satisfaction de son intérêt propre *sans se reconnaître aucun devoir moral envers les autres*. La seule

puissance vraiment capable de contenir dans les limites nécessaires cette rivalité naturelle des peuples, et de l'utiliser en la réduisant, du moins régulièrement, à une légitime émulation, *c'est celle d'une doctrine générale sur les rapports effectifs des nations*, établie et proclamée habituellement par une autorité spirituelle qui, parlant à chaque peuple au nom de tous, trouve, dans cet assentiment universel, l'appui nécessaire pour faire admettre ses décisions.

On sait que le père du positivisme s'était évertué à promouvoir une alliance entre les incroyants de sa trempe et les Révérends Pères Jésuites sur la base de quelques principes doctrinaux communs. Mais sa tentative, prématurée, échoua : les événements pressent souvent les hommes, mais les hommes n'ouvrent guère les yeux qu'à l'instant même où ils sont au bord de l'abîme. Auguste Comte visait du reste trop haut : un « front commun » entre la religion de l'Humanité dont il était le fondateur et le Christianisme n'est guère possible. C'est à un niveau plus bas et plus concret qu'un accord est possible. *Philosophia in rebus est*, la philosophie est dans les choses. C'est en considérant le réel et en se détournant des idéalismes mythologiques qu'une conception commune de l'économie prendra forme. Les exclusivismes n'existent que dans la pensée, et encore sous sa forme la plus caricaturale, là où elle se gorge de représentations imaginaires. La réalité réconcilie les points de vue apparemment opposés, mais encore faut-il la voir. Si nous ne la voyons pas, au moins saisissons-nous les conséquences de notre cécité partielle et quelquefois totale.

Que dit en effet la réalité bafouée? Elle affirme clairement que les sciences et les techniques qui permettent à l'homme de dominer les choses sont en train de se dégrader d'une manière accélérée. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à l'emploi de l'énergie atomique. Appliquée à une économie saine et réglée par sa fin propre, il est probable qu'elle assurerait à l'humanité une prospérité sans précédent. Elle est devenue au contraire l'instrument de la volonté de puissance. Et pourtant les sciences et les techniques de maîtrise de la nature sont *bonnes* pour autant qu'elles sont des moyens soumis à *la bonté de la fin* qu'on se propose. Encore faut-il, disons-le une fois de plus à l'usage des sourds, que cette fin soit conçue, admise et poursuivie. Cela implique une philosophie des fins humaines, une morale, une sagesse, reçues au moins par les élites et se répandant à travers la hiérarchie sociale. Sans cette conception philosophique, expresse ou tacite, la puissance même des moyens impose à la volonté une fin dont le caractère est corrompu par la ten-

tation d'en user immodérément. En pratique, cette tentation est constante : le vouloir suit servilement le pouvoir. Peut-on nier qu'il en soit ainsi dans les régimes économiques que nous connaissons? Les comportements économiques les plus honnêtes sont faussés par l'atmosphère où ils baignent. L'ampleur des moyens mis en œuvre opère un détournement de la finalité de l'économie d'autant plus grave qu'elle se fortifie de tout l'appoint de l'étatisme.

Il ne s'agit encore ici que de la perversion de l'usage des sciences et des techniques en économie. Mais l'usage ainsi gauchi et privé de sa fin propre implique du même coup une domination de l'homme par l'homme. Car l'homme intervient dans le processus économique. Il faut donc le persuader que le détournement de la finalité de l'économie, dont son bon sens naturel pressent les conséquences néfastes, est néanmoins requis par la justice, par le progrès, par le « patriotisme », par l'égalité, par la vertu, etc... Un arsenal de techniques d'influences, basé sur les réflexes psychiques et badigeonné de pseudo-morale, est mobilisé pour atteindre l'homme en son intelligence et sa volonté et pour substituer à celles-ci une direction étrangère. Le dévouement de l'homme prêt à lutter contre les maux économiques est lui-même capté par la volonté de puissance qui travaille les meneurs de jeu : le nationalisme exacerbé des hommes de couleur en est un exemple ; un certain paternalisme chez les employeurs ou un certain syndicalisme révolutionnaire en sont d'autres. On en recueille par brassées dans le monde contemporain. Qu'il y ait dans ces tentatives de disposer de l'homme et de manipuler ses mécanismes psychologiques une usurpation de l'ordre providentiel et une caricature du pouvoir de Dieu, est indubitable. La domination de l'homme par l'homme implique l'athéisme et à tout le moins l'antihumanisme.

C'est dire que la réalité économique amputée de sa finalité suppose une philosophie qui n'ose pas dire son nom. Le scientisme est une philosophie, mais qui conduit l'humanité à l'esclavage cohérent ou diffus. Djilas l'a montré pour le communisme, de nombreux auteurs pour l'américanisme, ce qui ne signifie évidemment pas que le communisme soit la Russie ou que l'américanisme s'identifie avec les États-Unis. L'Europe est peut-être moins atteinte. Mais si tous les peuples ne meurent pas du scientisme, tous en sont frappés.

Ces analyses font toucher du doigt le drame de la séparation entre la science et la philosophie, entre l'économie, où presque toutes les sciences, presque toutes les techniques confluent, et la morale. La tragédie tend, de guerre en guerre, de révolution en révolution, d'idéologie en idéologie, vers

son point culminant. Ce qui est en jeu ici ce n'est pas seulement la nature de la vérité qui ne saurait se contenter, *en économie surtout,* domaine où la conception que l'homme a de lui-même est universellement présente, du carcan scientiste qui la défigure. Ce qui est en jeu, c'est l'existence même de l'être appelé homme. Qu'une économie sans philosophie de l'homme, sans philosophie du Bien, menace cette existence s'impose au regard le moins averti. « La meilleure preuve du fait que la science ne résout pas les problèmes humains se trouverait sans doute, écrit justement Georges Gusdorf, dans le drame de conscience des savants atomistes, apprentis sorciers épouvantés par leur création, et dont le déséquilibre ne cesse de se manifester par des symptômes variés qui vont de la haute trahison à l'aliénation mentale. » Or l'économie se trouve aujourd'hui au centre des problèmes humains. Si elle ne dépasse pas le niveau des sciences et des techniques qu'elle rassemble, elle en rendra impossible la solution, avec toutes les conséquences qui en découlent pour elle-même. De même qu'un art sans philosophie implicite du Beau dégénère en son contraire, une économie sans philosophie implicite du Bien finit par se détruire : au lieu de produire des biens matériels, elle engendrera des maux sans fin. Le système d'économie statique où nos ancêtres se trouvaient engagés avait au moins cette philosophie. L'économie dynamique de notre époque ne l'a pas ou n'en a que des caricatures maléfiques.

Une objection capitale se présente ici : un système économique ne peut s'articuler à une philosophie morale implicite que si des mœurs saines revivent et contraignent en quelque sorte physiquement les individus à suivre une ligne de conduite unanimement reconnue comme normale. Ainsi, les mœurs anciennes condamnaient-elles l'avarice : dans une économie où les moyens d'échange étaient rares, toute thésaurisation était considérée comme moralement et humainement néfaste. La comédie antique qui se donnait pour tâche de fustiger les mœurs défaillantes et d'en redresser les chutes a usé abondamment de ce thème qui nous paraît aujourd'hui anachronique. Le père Grandet nous semble le témoin d'un âge révolu, depuis que nous connaissons l'inflation. Or les mœurs ne se créent pas de toutes pièces. Elles veulent du temps pour s'instaurer. Elles impliquent une tradition, une continuité, une imprégnation séculaire. Comment parvenir à refaire rapidement — car le temps presse — un encadrement qui permette à l'économie et à la morale vécue de s'épouser à nouveau? On ne rebâtit un ordre de mœurs économiques en un jour.

Reconnaissons la force de l'argument. Mais cette force est plus apparente que réelle. Elle frappe plus l'imagination que la pensée et que la volonté. Elle procède plus de notre faiblesse que de notre énergie. Certes, le praticien de l'économie contemporaine, s'il conforme strictement sa conduite aux principes essentiels de la morale, est bien souvent acculé à choisir entre son intérêt et son devoir. Il est également condamné, dans toute la mesure où il opte pour son intérêt, à se contenter d'une morale pharisaïque, plutôt représentée et sentie que vécue et incarnée en toutes ses actions. Des cataractes de vertu salivaire se sont déversées depuis deux siècles sur le désordre économique sans jamais l'entamer. La pesée de ces « opinions supercélestes » conjuguées à ces « mœurs soubterraines » dont parle Montaigne, oblige l'individu solitaire à suivre le commun courant. Réconforté au niveau de la tête, il laisse ses mœurs décadentes se ruiner davantage sous le couvert d'un chimérique idéalisme moral. Le double péché d'angélisme et d'abandon à l'instinct animal est si répandu aujourd'hui que la plupart des hommes n'y résistent plus.

L'argument n'est donc puissant qu'à la mesure de la dévitalisation qui atteint l'humanité.

Cependant, il faut reconnaître qu'un pessimisme radical est insoutenable. Si le mal était plus fort que le bien, l'humanité serait déjà depuis longtemps morte. Un optimisme tempéré — ou si l'on veut un pessimisme tempéré — est la seule attitude qui corresponde aux enseignements de l'histoire : notre civilisation a déjà surmonté d'autres crises que celle-ci. Il subsiste du reste de solides noyaux d'hommes pour qui les mœurs économiques doivent être et sont réglées par la morale et qui incarnent ou, à tout le moins, s'efforcent d'incarner la morale dans leur comportement économique. Leur intérêt et leur devoir se heurtent parfois? Mais qui a jamais vu vie humaine exempte de conflit? La formule de Sénèque reste vraie : *vita hominum militia*. Si réduit que soit le nombre de ces hommes, il n'est pas exclu *a priori* qu'un renouveau pointe en eux. Tous les grands mouvements qui ont revigoré les civilisations apparemment déclinantes ont *toujours* commencé à partir d'un *pusillus grex* de type évangélique : ce « petit troupeau » s'est multiplié en fonction de l'énergie accumulée en ses membres. Les enquêtes de Toynbee sur le destin des civilisations l'ont prouvé. A moins de démissionner dès maintenant, en avouant, dans un mélange d'orgueil et de neurasthénie, que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, il y aura *toujours* des hommes qui répondront *au défi de l'impossible apparent.*

Au surplus, il n'est pas inutile de noter que le dynamisme économique lui-même oblige les hommes ou les moins irréfléchis d'entre les hommes à méditer sur sa signification. Comment croire que ce dynamisme, qui a provoqué tant de guerres et des maux sans nombre parce qu'il traverse aveuglément l'histoire, mais qui a produit une quantité de biens matériels qui ont permis à une notable partie de l'humanité d'échapper à la famine et à la pénurie, comment croire un seul instant qu'il se maintiendra, s'il est simplement mis au service de quelques intérêts particuliers, comme le veut la philosophie immanente à l'économie libérale, ou à celui de l'État et de la nouvelle classe dirigeante qui en occupe la hiérarchie, comme y mène inéluctablement la philosophie marxiste? Le fait que le dynamisme ait pu franchir tous ces obstacles ne peut pas indéfiniment durer. Il y a une limite à tout. Les peupliers ne grimpent pas sans arrêt vers le ciel. C'est pourquoi le libéralisme et le marxisme économiques tiennent tant au mythe du progrès. Il leur est nécessaire pour leur subsistence ! Ils doivent le brandir pour dissimuler les défaillances du système économique auquel chacun d'eux préside ! Pour que le dynamisme de l'économie trouve une issue et ralentisse même l'énorme élan qui le presse à vaincre les impédiments qui s'accumulent sur son cours, *il n'y a plus que le service de l'intérêt général et la réconciliaition de l'intérêt particulier avec le bien commun*. En d'autres termes, la puissance même de production des biens matériels nous presse de récupérer cette adaptation spontanée de la conduite individuelle au social qui constitue la définition des mœurs saines. C'est le propre des biens matériels d'être consommés par les individus, mais c'est aussi le propre des biens matériels produits en suffisance d'atténuer dans une large mesure l'opposition entre l'égoïsme et le devoir, à la condition que l'économie retrouve sa finalité essentielle. Dans une économie dynamique, la tension entre l'intérêt particulier et l'intérêt général peut et doit disparaître. Si notre époque avait su adapter sa morale vécue à la transformation de l'économie, il y a gros à parier que nous ne connaîtrions pas les immenses difficultés où nous nous débattons aujourd'hui.

On pourrait rétorquer que le désir des hommes est insatiable et qu'une telle perspective n'est qu'utopie. Nous n'en croyons rien, car l'expérience prouve au contraire que l'appétit des hommes, *en tant qu'il porte sur des biens matériels*, est limité par la capacité même du corps : l'estomac n'est pas indéfiniment dilatable et on ne peut monter dans deux automobiles à la fois. Au-delà d'un certain point de satu-

ration, les biens matériels sont gaspillés sans profit pour personne : les pays surabondamment pourvus le prouvent. Ce qui est infini en l'homme, c'est son désir du Bien sans restriction. Une seule chose est nécessaire, écrit Chesterton, *tout;* le reste est vanité des vanités. Mais si ce désir du Bien infini se porte sur la matière, comme il appert de certaines conduites aberrantes, c'est moins sur la matière elle-même que sur l'idée ou sur l'image qu'on s'en forge. La volonté se précipite alors de tout son poids vers l'apparence d'un Bien infini. Elle introduit fallacieusement l'illimité dans une chose limitée et elle fait éclater l'objet même de son désir. Le matérialisme économique de notre époque n'a pas d'autre origine ou d'autre explication. Il ne procède pas d'un goût forcené pour les seuls biens matériels, mais d'une déviation de la volonté, elle-même causée par une perversion de l'intelligence. Les conséquences qu'il entraîne et qui sont catastrophiques pour l'économie qu'elles épuisent, n'ont pas leur source ni leur raison dans l'abondance des biens matériels *en tant que matériels*, mais dans *la représentation anarchique et irréelle* que l'homme s'en fait. Le mal n'est pas dans les choses, qui sont innocentes, mais dans l'esprit humain qui les gonfle d'un désir infini qu'elles ne peuvent accueillir.

Il ne suffit donc pas, pour reconstruire des mœurs saines, de se fier purement et simplement au dynamisme économique. Le formidable potentiel industriel et commercial de notre époque est, *comme tout potentiel*, essentiellement *ambigu :* il peut être finalisé par le bien comme par le mal — qui se présente faussement comme un bien. Le dynamisme de l'économie est *l'occasion* de résoudre le problème du bien commun, trop souvent perturbé par les luttes pour la possession de biens matériels insuffisants. Il ne va pas *de lui-même* vers sa fin propre, comme l'estimait le libéralisme économique. Il ne peut être *collectivisé*, comme le prétend le marxisme, sans manquer sa fin et se convertir en volonté de puissance politique. Lorsque les moyens de production sont détenus par l'État, ils confèrent à la hiérarchie politique une puissance illimitée sur les vies personnelles des non-possédants. Il est trop clair en effet que la propriété est *toujours* exercée *par quelqu'un*. Si elle est *nominalement* dévolue à l'État, sa substance même, à savoir le pouvoir économique *effectif* appartiendra *toujours* à un individu ou à un groupe d'individus. En fait, on constate que les moyens de production appartiennent, dans les régimes d'inspiration marxiste, à la hiérarchie du parti communiste qui possède à elle seule tous les privilèges traditionnels de la propriété. Lorsque Lénine déclara en 1922, au congrès du parti : « L'État,

c'est nous », cette affirmation signifie nettement : « L'économie est notre propriété. » Il faut donc, devant les détournements évidents de la finalité de l'économie, opérés par la doctrine libérale et par la doctrine collectiviste, élaborer *une autre doctrine.* Une nouvelle philosophie de l'économie est nécessaire et d'autant plus nécessaire que le dynamisme ne cesse de déployer son ambiguité. Et cette ambiguité va se dénouant au détriment même des praticiens de l'économie, comme le fait voir l'expérience. N'est-il pas avéré qu'ils recherchent tous des consommateurs dont le désordre économique diminue le nombre et la qualité dans la mesure même où il n'est plus redressé par une philosophie adéquate à *la réalité* de l'économie? Les crises et les récessions en témoignent. Un potentiel économique tel que le nôtre, qui n'a aucun précédent historique et dans l'ampleur se développe presque de jour en jour, risque à chaque instant d'éclater s'il n'est pas réglé par sa fin propre.

La difficulté est de faire comprendre à nos contemporains, *avant qu'il ne soit trop tard,* l'évidente nécessité d'une *doctrine* économique. Comme nous le verrons dans la suite, l'homme d'aujourd'hui adhère de toutes ses forces — ou plutôt de toutes ses faiblesses — aux mythologies conjuguées du « progrès-qui-va-tout-seul » et de l'intelligence abstraite qui substitue à la présence réelle des êtres et des choses la représentation logique qu'elle élabore à l'intérieur d'elle-même et qu'elle projette ensuite dans un monde considéré comme indéfiniment malléable. D'une part, ils renoncent à façonner leur destin et s'abandonnent à une « évolution » inéluctable qu'ils décorent de fallacieux prestiges en dépit des avertissements que leur infligent les faits, d'autre part, ils prétendent imposer des moules chimériques à la réalité qui les repousse. En d'autres termes, le déterminisme de la science, de la technique et de l'économie sculpte l'homme qui sculpte à son tour la nature et la société. Ces deux attitudes sont beaucoup moins contradictoires qu'il ne paraît. Elles ont une racine commune : le subjectivisme. C'est la même séquestration du sujet loin de l'objet, c'est la même rupture de la relation de l'homme à l'être qui engendre la fausse passivité et la fausse activité. Ne sachant plus dominer ses propres créations, l'homme les épouse pour dominer le réel. N'étant plus maître de soi, il veut être maître de ce qui n'est pas soi : l'univers et les autres hommes. C'est là un trait de psychologie vulgaire : le mari faible dans son ménage est presque toujours au dehors un tyran ; celui qui cède au tumulte de ses rêves, les répand autour de lui ; l'enfant qui se cogne contre un mur, le frappe, etc... L'esclave

fait le pire despote et César n'est que notre propre défaillance couronnée.

Rien n'est plus malaisé que de renouer des liens avec le réel. Pour y parvenir, il faut ranimer en l'homme *le sens de l'homme* et lui faire redécouvrir *la conception de ce qu'il est :* non pas un animal perfectionné, ni un esprit accidentellement incarcéré en un corps, comme l'affirment les matérialistes et les idéalistes de tout acabit, mais une âme inviscérée en une chair, un corps spirituellement animé qui le met en relation immédiate avec la présence des êtres et des choses. Il n'y a pas en l'homme deux ordres séparés ou juxtaposés qui évolueraient chacun pour leur propre compte et dont l'hétérogénéité ne causerait que désordre, mais un ordre unique, dont l'instauration, toujours recommencée, met l'homme en accord avec lui-même et avec la réalité. Si le bonheur est harmonie, le bonheur est tout entier dans cet accomplissement de notre être : une âme unie à un corps et, par ce corps imprégné d'âme, en intimité avec l'univers

Il importe d'aller jusque-là pour comprendre la nature de l'économie : elle est commandée par une philosophie de l'homme inséré par son corps dans la réalité et par une philosophie du bonheur. C'est peu de dire que nous ne savons plus ce qu'est l'homme puisque l'humanité s'efforce depuis quelques décades de tirer une série « d'hommes nouveaux » hors du néant. C'est peu d'ajouter que nous avons remplacé le bonheur par une autre série de succédanés. La vérité est qu'il faut réenseigner à l'homme d'aujourd'hui ce qu'est l'homme et ce qu'est le bonheur. L'économie dynamique, en produisant un nombre croissant de biens matériels, nous y oblige. Elle pose nettement la question des questions : l'homme n'est-il qu'une machine à produire et à consommer, ou encore l'homme doit-il placer tout son bonheur dans sa soumission au processus économique? L'heure du choix est venue : nous avons à opter entre l'*homo œconomicus* et l'homme tout court, entre le « bonheur » dans l'asservissement animal et le bonheur d'un être dont la liberté s'enracine dans l'intelligence.

La situation de l'homme dans la société, ses rapports avec l'État se trouvent déterminés par l'une ou l'autre des branches de cette alternative. Si le dynamisme économique est finalisé par l'homme et par son bonheur, il s'ensuit un certain ordre social qui implique une convergence de tous ceux qui y participent, une certaine structure de l'État qui favorise cette convergence. Si le dynamisme économique n'est pas finalisé par l'homme et par son bonheur, il faut dire qu'il a purement et simplement sa raison d'être en lui-même et l'accepter comme tel avec ses conséquences sociales et poli-

tiques : une société et un État où tantôt les groupes économiques sont en conflit pour s'en approprier la direction, où tantôt l'un d'eux finit par triompher des autres et construit une société planifiée et un État centralisé pour sauvegarder ses privilèges, où tantôt encore les féodalités s'allient entre elles pour en parasiter la matière tout en sauvegardant les formes qu'ils revêtent.

Ajoutons que la plupart des praticiens de la production des biens matériels sont aujourd'hui fermés aux « spéculations doctrinales » qui concernent leur métier ou leurs affaires. Ils n'ont plus autour d'eux cet ensemble d'usages et de traditions millénaires, ce contrôle invisible des mœurs, cette pression de l'atmosphère morale qui imprégnaient et réglaient jadis la conduite de l'homme d'action .Ils sont livrés à leur honnêteté personnelle et à leurs lumières propres à un moment où la direction des énormes pouvoirs matériels dont ils disposent accapare leur attention d'une manière quasiment exclusive. De quel temps jouissent-ils encore pour se juger eux-mêmes dans la connexion de leur âme avec cet immense corps qu'elle pilote? Leurs facultés de méditation et de contemplation sont totalement absorbées par le gouvernement de leurs affaires. Aucun n'échappe à la loi commune, mais tous sont pénétrés de la « bonne conscience » d'accomplir leur devoir. Si, d'aventure, l'un ou l'autre fait exception, il est considéré avec une indulgente ironie. Cette cécité ne frappe pas seulement les « aristocrates » de l'économie et de la technique mais chacun de nous dans la mesure même où la vie moderne, livrée à la frénésie de l'action, nous dévore. Ajoutons à cela que le développement prodigieux de l'économie et de la technique incite, individuellement ou collectivement, les praticiens de la production des biens matériels à se considérer à tous les niveaux comme les conducteurs de l'humanité. La prophétie du comte de Saint-Simon s'est réalisée : une nouvelle élite détient en ses mains le destin de la planète. Mais le corollaire de cette prédiction se manifeste à son tour : cette élite admirablement douée pour l'action est démunie de la caractéristique de *l'homo sapiens*.

A vrai dire, l'homme d'action a des excuses valables. Il n'est que trop certain que la philosophie (et même la théologie) s'est détournée de la considération du phénomène économique et, lorsqu'elle l'a abordée, du reste à retardement, c'est sous l'angle des utopies les plus inconsistantes et de l'idéologie utilisée à des fins politiques. Que l'homme d'action ait cordialement méprisé ces nuages soufflés par les philosophes est compréhensible. Il suffit de jeter un regard sur le XIXe siècle et sur les élucubrations économiques de ses

« penseurs » pour éprouver le même dégoût. Le marxisme ne fait pas exception, malgré les oripeaux « scientifiques » dont il affuble son inspiration prophétique. La preuve en est donnée par son histoire même : il n'est pas une seule société au monde où il se soit incarné. Appuyé sur le sol ferme où il organise son labeur, l'homme d'action ne pouvait qu'appréhender de tels brouillards, en s'estimant favorisé de la chance, si cette brume philosophique, en passant par le cerveau des hommes d'État, ne se solidifiait pas en institutions qui dresseraient devant lui d'insurmontables barrages. On comprend donc sa réaction.

Son hostilité à l'égard de toute philosophie de l'économie ou de toute conception de l'homme et du monde qui ne soit pas un jeu gratuit et inoffensif de l'esprit, a des racines plus profondes. Elle provient de la différence de nature qui sépare la spéculation théorique de l'action productrice. L'homme d'action est convaincu, par son action même, s'il n'y prend garde, que la première est stérile et que la seconde seule est féconde. Pour lui, la théorie philosophique est vaine et l'action réelle.

Que l'industriel, le commerçant, le financier soient « réalistes », personne n'en doute, et surtout pas eux-mêmes. Il en est de même de l'ouvrier, comme le note Alain : « L'irréligion prolétarienne s'explique assez par un genre d'action où les erreurs sont aussitôt redressées par la chose même. Il n'y a rien de secret dans un boulon, et si le rivet est mal serré, on sait pourquoi. Le fer ne trompe pas l'attente, la poutre de bois non plus, c'est pourquoi l'ouvrier croit en son action, et ne croit en rien d'autre. » La remarque vaut pour autant que l'homme s'identifie complètement à sa fonction, et l'économie contemporaine, privée de toute conception supérieure de l'homme, tend à l'y contraindre. Mais indépendamment de ce fait, il est clair que celui qui se trouve plongé, chaque jour, jusqu'au cou, dans ce type spécial d'action qui consiste à produire des richesses, ne peut pas ne pas être « réaliste ». Si son attention à ses affaires et sa volonté de les suivre font un peu longuement défaut, la sanction jaillit : l'entreprise périclite et menace ruine. Produire des richesses, c'est transformer la matière et la transformation de la matière exige une observation constante et un contrôle continu de ses métamorphoses. Tout dirigeant sait, même sans en connaître le mot, l'importance et la nécessité du *planning*. Du commencement à la fin des opérations, les phases successives que parcourt la matière ne peuvent pas être perdues de vue. L'ensemble de l'exécution dépend strictement de l'enchaînement des rapports et ceux-ci ne s'articulent à leur

tour les uns aux autres que par une vigilante application de l'esprit. Dans une économie fortement machinisée, l'exigence est portée à son comble. La pensée du producteur colle pour ainsi dire à l'objet. Elle est aussi « réaliste » que possible. Elle implique une rigueur et une précision qui l'obligent à ne jamais déserter le réel auquel sa connaissance est rivée.

Mais on oublie trop souvent que ce « réalisme » du producteur dérive du pouvoir qu'il a sur la matière. C'est ce pouvoir de *transformation* qu'il détient qui le rend « réaliste ». Il doit dominer sans défaillance *l'évolution* de la matière que son *pouvoir* modifie. Comment ne s'est-on pas aperçu que ce « réalisme » incontestable du producteur ne porte que sur le *devenir* des choses qu'il peut transformer : il ne joue que dans ces limites étroites et ne va pas au-delà. S'il porte sur des êtres ou des choses sur lesquels le producteur n'a aucun pouvoir effectif et sur des réalités qui ne sont pas susceptibles de changement, il aboutira fatalement à un échec. On ne transpose pas impunément une attitude d'esprit qui convient à un domaine déterminé, dans un autre domaine.

Cette tentation est pourtant d'une fréquence inouïe. Son vrai nom est l'idéalisme, car ni la pensée ni l'action n'ont ici d'objets qui leur correspondent. On se persuade avec une extrême aisance que la réalité tout entière peut être manipulée et transformée comme la matière elle-même. On substitue à sa résistance une image ou une représentation indéfiniment plastique. Quasiment infaillible lorsqu'elle épouse *sa réalité propre*, la méthode de l'homme d'action dégénère alors en mirage. Avec une étonnante obstination, inviscérée dans sa tournure d'esprit, il prend littéralement les vessies pour des lanternes. Il traite l'homme, la politique, la société, comme si *ces réalités-là* étaient immédiatement malléables et qu'il suffirait de les soumettre à une technique parente de celle qu'il utilise à l'égard de la matière pour les transformer. Il ne voit pas qu'il ne travaille plus en l'occurence sur le réel, mais sur des constructions de son esprit, sinon sur des fables de son imagination. Il s'étonne que le monde soit rebelle à ses injonctions et il recommence avec une obstination sans pareille en élaborant d'autres techniques, aussi infructueuses. Les hommes d'affaires imbus de ce qu'on appelle « l'américanisme » sont particulièrement affligés de cette déviation, de même que la plupart des dirigeants des mouvements ouvriers. Dès qu'ils pèsent sur la politique de leurs pays respectifs, leur « réalisme » se mue incontinent en idéalisme amorphe, avec toutes les conséquences, souvent catastrophiques que cette vacuité intellectuelle porte en ses flancs. Les « conservateurs » valent ici les « révolutionnaires ».

Ils résolvent les problèmes en les survolant et en déluant l'image fallacieuse qu'ils en font — badigeonnée de calculs et de statistiques — en formules dont la valeur et la portée ne sont guère supérieures à celles de la magie. Quand donc s'apercevra-t-on que les questions morales, politiques et sociales ne sont pas *visibles* sous l'angle d'une économie (ou d'une modification quelconque de l'économie) séparée d'une philosophie de l'homme? Une philosophie réaliste, s'entend, qui intègre l'action laborieuse de l'homme aux constantes de la nature humaine. L'économie n'englobe pas l'homme, mais l'homme l'économie. Cela crève les yeux.

A côté du « réalisme » du producteur, il y a donc place *pour un autre réalisme :* celui du philosophe fidèle à sa vocation. Le philosophe ne dispose d'aucune puissance sur les êtres. Il ne vise pas à les transformer. Il ne s'attache pas à leur devenir. Il s'efforce de dire simplement *ce qu'ils sont* et cette considération domine selon lui tous les changements qui peuvent les affecter. L'homme, quelle que soit son activité, ne peut jamais devenir que ce qu'il est. Si le changement contraint l'homme à devenir autre que ce qu'il est, ce changement est une altération, au sens le plus fort du mot, c'est-à-dire une dégradation. Envisager l'activité économique de l'homme sous son aspect strictement et exclusivement économique est la mutiler : l'*homo œconomicus* est tout ce qu'on veut, sauf un homme. Voilà le réalisme du philosophe, qui est celui du bon sens et de l'évidence. Le philosophe considérera donc l'économie comme une activité essentiellement et organiquement rattachée à la réalité humaine, au même titre par ailleurs que l'activité intellectuelle ou que l'activité volontaire, commandée, dirigée et finalisée par elle. Ce n'est que par là que l'économie a un sens. Sinon, elle est insensée, aussi technique et aussi rationnelle qu'elle soit. Et si elle est insensée, elle est pareille aux élucubrations d'un malade mental, quelle que soit l'abondance des biens qu'elle produise : une action sans finalité est un pur produit du hasard et les biens qui en dérivent sont eux aussi le produit du hasard. Il ne faut pas hésiter à dire que les biens économiques ne sont aujourd'hui des biens que par accident et qu'au lien d'être des biens, inférieurs sans doute, mais effectifs, ils ne sont que trop souvent des maux. C'est le paradoxe de l'économie actuelle : au moment où son potentiel et son équipement se sont accrus dans des proportions inconnues du passé, elle est l'objet de récriminations universelles, malgré tous les efforts qu'elle déploie. Ce mécontentement n'est pas seulement dû à l'insatiabilité de l'homme. Il a sa cause dans l'économie elle-même. La preuve en est que les pays les plus écono-

miquement développés appréhendent « la crise » : si l'économie était vraiment sûre de produire des biens, éprouverait-elle cette crainte? Au surplus, pourquoi les hommes d'aujourd'hui sont-ils hantés par les problèmes économiques alors qu'ils vivent au sein de l'abondance? Leurs ancêtres, moins bien pourvus, n'éprouvaient pas cette obsession. Le matérialisme actuel n'explique pas tout. Il est lui-même la conséquence d'une économie qui s'est séparée de l'homme et qui fonctionne en système clos, à la manière d'un impossible mouvement perpétuel dont il faut pallier les arrêts prévisibles par des artifices de plus en plus nombreux qui l'encombrent et la paralysent. Qui ne voit que l'économie contemporaine se complique à l'extrême et devient vulnérable au moindre choc?

N'allons pas plus avant : si l'économie actuelle est aussi fragile que puissante, c'est que le pouvoir de transformation de la matière qu'elle possède ne peut s'appliquer à elle-même sans risque de rupture. L'action ne suffit pas pour amender, guérir, perfectionner l'action. Il faut que l'action émane d'une conception de l'homme qui corresponde *à ce que l'homme est*. Le « réalisme » de l'homme d'action n'est authentique que s'il s'intègre dans un *réalisme total*, fruit d'une philosophie, et même d'une théologie, qui dégage le sens humain de l'action laborieuse et qui ramène celle-ci, s'il le faut, dans sa juste voie. On inculpera, sans aucun doute, la philosophie d'insoutenables prétentions. Il faut cependant choisir : ou bien l'économie se suffira à elle-même, accumulant mécanismes de révision sur mécanismes de révision, jusqu'au moment où, « ses ailes de géant l'empêchant de marcher », elle devra recourir à la puissance de l'État pour se mouvoir, ou bien l'économie en appellera aux ordinations de la sagesse philosophique pour se mettre au service de l'homme sans gaspiller sa puissance et pour progresser dans l'ordre.

MARCEL DE CORTE.
Professeur à l'Université de Liège.

Bien-être pour tous (1)

Bien avant de prendre la direction de l'économie dans le premier gouvernement de l'Allemagne occidentale, j'exposais mes idées au cours d'un congrès de la C.D.U. Il ne fallait pas faire revivre les anciennes conceptions qu'on pouvait avoir des salaires. Ainsi, il n'y avait pas d'ambiguïté : je voulais réaliser un système économique qui permette à toutes les classes de tout notre peuple d'accéder au bien-être. Je finis en souhaitant pouvoir vaincre ainsi l'ancienne structure sociale par l'accroissement général du pouvoir d'achat.

Dans notre nouvelle conception de l'économie, il fallait créer les conditions nécessaires pour que puisse disparaître le ressentiment qui existe entre le riche et le pauvre. Je n'ai aucune raison de désavouer les fondements matériels et moraux de mes efforts. Ces principes restent aujourd'hui comme jadis les guides de ma pensée et de mes actes.

C'est la concurrence qui reste le moyen d'atteindre à un tel bien-être économique. Seule elle est capable de faire progresser économiquement les hommes, et de réaliser tous les avantages auxquels on ne peut pas accéder immédiatement.

La concurrence mêne, au plein sens du terme, à une socialisation des progrès et des profits ; c'est elle qui maintient

(1) Le Dr Ludwig Erhard, ministre de l'Économie de la République fédérale allemande et remplaçant du chancelier Adenauer, est né le 4 février 1897 à Fürth en Bavière. De religion luthérienne, il fit ses études à l'école primaire et secondaire et accomplit son apprentissage dans une entreprise commerciale privée.

Mobilisé au printemps de 1916, il fut blessé et après l'armistice il poursuivit ses études d'économie politique, notamment à l'Université de Nuremberg où il obtint le diplôme des Hautes Études commerciales. Parallèlement, il poursuivit des études d'économie et de sociologie à l'Université de Francfort. Docteur ès-sciences politiques en 1928, il devint assistant du directeur de l'Institut économique de Nuremberg. Dès 1924 il est directeur d'une institution privée s'occupant des relations avec l'industrie.

D'octobre 1945 à décembre 1946, Ludwig Erhard exerça les fonctions de ministre de l'Économie de l'État de Bavière. Professeur honoraire de la Faculté des sciences de l'Université de Munich en 1947, il devint directeur de l'ensemble de l'économie allemande en 1948 et membre de la délégation allemande du Mouvement européen. Membre du premier et du deuxième Bundestag allemand, il fut nommé, le 20 septembre 1949, ministre de l'Économie. Il est membre du Conseil supérieur de la communauté européenne charbon-acier et depuis juillet 1952, délégué allemand auprès de la Banque mondiale.

Les pages de Ludwig Erhard que nous publions ici ont été choisies dans un ouvrage, *la Prospérité pour tous*, qui paraîtra en français aux éditions Plon dans la collection « Tribune libre », avec une préface de Jacques Rueff.

toujours en éveil l'effort de production. Mais augmenter le bien-être par cette méthode exige plusieurs conditions fondamentales.

L'accroissement de la consommation va de pair avec l'accroissement de la productivité de l'économie. C'était là le point capital de cette politique ; et ce qu'il fallait avant tout, c'était donner au nombre croissant de ceux qui cherchaient du travail la possibilité d'exercer une activité.

On croyait communément que l'économie se développait en suivant des alternatives de prospérité et de dépression. Pendant les années au cours desquelles j'eus la responsabilité de l'économie allemande, nous réussîmes à faire éclater les règles de ce rythme et à imposer la continuité d'un développement économique harmonieux. J'avais le ferme espoir que la politique économique et la théorie parviendraient à une solution systématique de ces problèmes. Nous n'y arriverions que si le jeu de la libre concurrence n'était pas entravé par des procédés artificiels ou des décrets administratifs.

Il importe absolument, pour sauvegarder la liberté d'un État, d'assurer le libre fonctionnement du mécanisme de la concurrence. Je n'exagère pas en disant que la loi contre les cartels doit être considérée comme une arme indispensable de l'économie. Si l'État renonce à cette lutte, c'en est fait de l'économie libérale et de son sens social. Personne ne peut s'arroger le droit d'opprimer la liberté individuelle ou de la limiter au nom d'une « liberté » frelatée. Le « bien-être pour tous » et le « bien-être par la concurrence » sont absolument synonymes, et c'est là notre postulat fondamental. Ceux qui prônent les cartels sous le prétexte vague de la nécessité économique, ne sont que les héritiers intellectuels des planificateurs socialisants.

Nous ne voulons pas dire que la répartition actuelle du produit national doive être considérée comme juste et intangible. Prenons précisément un exemple : entre 1949 (année à partir de laquelle le gouvernement fédéral adopta la politique de l'économie concurrencielle) et l'année 1955, le produit national brut est passé de 47 milliards de D.M. à 85,8 milliards (référence : les prix de 1936). Pour l'année 1956, l'augmentation réelle a été de 7,1 %

Produit national brut 1936-1955
(référence : prix de 1936)
en milliards de D.M.

1936	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956
47,9	47,1	54,8	62,7	66,7	71,6	77,5	85,8	91,9

La concurrence en guerre contre l'égoïsme.

On a pu me reprocher de n'avoir montré aucune compréhension pour le stérile style de pensée des planificateurs. Le succès m'a donné raison. L'économie allemande a prouvé que le bénéfice croît sans cesse d'année en année. La consommation privée, par exemple, a augmenté entre 1950 et 1955 de 29 à 51 milliards de D.M. (référence 1936). C'est un succès international sans précédent. D'après les statistiques de l'O.E.C.E., l'indice de la consommation par habitant en Allemagne occidentale est passé de 77 en 1949 à 126 en 1955 (1952 = 100). Pendant cette même période, l'indice aux U.S.A. passait de 96 à 107, en Grande-Bretagne de 100 à 110, en Suède de 96 à 110, et en France de 88 à 113. Jamais la consommation privée n'a connu une ascension aussi extraordinaire. Si cette conception de la répartition du produit national a été tant discutée, c'est parce qu'on a assimilé cette course aux bénéfices à une compétition hargneuse au détriment des autres. C'est au contraire une des grandes vertus de la concurrence que de lutter contre l'égoïsme. De même que dans une économie concurrencielle saine l'individu ne peut prétendre à des avantages particuliers, de même ce style d'enrichissement est interdit aux groupements économiques. Mon seul but a été de garantir à ceux que leur âge, leurs maladies ou leurs infirmités, dues à deux guerres mondiales, empêchaient de prendre part au processus de production, un standing de vie convenable et décent.

Au cours des dernières années, la législation sociale a confirmé ce dessein. Les dépenses de caractère social dans la république fédérale sont passés de 9,6 milliards de D.M. en 1949 à 24,4 milliards en 1956. Seule l'expansion économique a permis aux pauvres gens de prendre quelque part à l'accroissement du bien-être.

Comment faire baisser les impôts.

D'autres facteurs commandent cette politique d'expansion. L'État moderne doit résoudre aujourd'hui de gigantesques problèmes. Bien que tout ait été mis en œuvre pour limiter le domaine étatique, il faut bien constater qu'au milieu du XXe siècle, il est peu vraisemblable que l'on arrive à un résultat satisfaisant dans cet ordre d'idées. D'autre part, le désir de tous les citoyens de voir diminuer les charges fiscales paraît fort judicieux. Pour ce faire, il importe de ne pas étendre les responsabilités de l'État, qui sont déjà suffisantes. Cela nous permettrait à l'avenir, grâce à une augmentation du produit national, de libérer considérablement le citoyen

et l'économie des obligations fiscales. Il est certain que d'ici dix ans les impôts seront beaucoup moins lourds si nous avons alors un produit national de plus de 250 milliards de D.M., contre 90 en 1949 et 192 en 1956.

Personne ne peut affirmer que le poids de la fiscalité ait augmenté depuis 1949 ; cependant les recettes publiques (communes et districts) sont passées de 23,7 milliards de D.M. en 1949 à 54, 45 pour l'exercice 1955-56. Cette augmentation résulte exclusivement de l'accroissement de notre produit national.

Cette contribution au bien-être est aussi une contribution importante à la démocratisation de l'Allemagne. Si, depuis des années, tous nos efforts tendent à augmenter tout le bien-être et si le seul moyen d'y arriver est d'adopter l'économie de marché, alors cette politique économique constituera aussi un élargissement du catalogue des libertés fondamentales traditionnelles de l'individu.

Les droits élémentaires de l'économie.

Le citoyen a le droit de consommer ce qui lui plaît et d'organiser comme il l'entend sa vie dans le cadre de ses possibilités matérielles. Cette faculté démocratique doit trouver son complément logique dans la liberté de l'entrepreneur qui produit et qui vend ce qui, à son avis, correspond aux nécessités du marché. La liberté de consommation et la liberté de production sont, dans l'esprit de tout citoyen, des droits fondamentaux intengibles. Pour réaliser cette idée d'accroissement du bien-être, il faut renoncer à toute politique déloyale qui substitue aux progrès réels des succès apparents ; il est impossible d'inaugurer une économie de marché en période d'instabilité monétaire.

Des essais malheureux ont été tentés au cours des dernières années. Citons par exemple celui des socialistes qui ont déséquilibré les salaires par rapport à l'offre globale, et qui ont ainsi amené une grande instabilité monétaire. Nous ferons le même reproche aux chefs d'entreprise qui ont cru pouvoir trouver une solution bénéfique dans la hausse des prix. Cette faute pourrait tourner à la catastrophe si l'on voulait payer ses crédits par un développement volontaire de l'inflation.

Les syndicats devraient se demander si leur politique de salaires ne fait pas en réalité le jeu des spéculateurs ; il n'y a pas seulement des dangers économiques, mais aussi des dangers sociaux et politiques dans cette évolution fallacieuse ; c'est pour cette raison que nous aimerions inscrire la stabilité de la monnaie au rang des droits fondamentaux du citoyen.

Victoire à la Pyrrhus.

Il faut s'en tenir à ces principes si l'on désire triompher des intérêts égoïstes et particuliers. La démocratie est toujours menacée par la complexité et l'entrecroisement des forces extra-politiques. La réglementation des groupes d'intérêts organisés n'est pas souvent faite à la satisfaction générale. Et c'est dans ces cas qu'on peut parler de victoire à la Pyrrhus. Ce serait une grande honte que d'atteindre à ces succès éphémères en se servant de classes sociales qui, pour des raisons sociologiques, ne sont pas en mesure de faire triompher leur point de vue. Et c'est une idée dont il faut se persuader, que notre jeune État démocratique exige des vertus. La politique économique et la politique sociale ne sont qu'une seule et même chose. Au XXe siècle, la jouissance et la prospérité économique sont liées au sort de l'État ; il y a une parfaite interdépendance.

L'économie libérale qui est pratiquée dans la République fédérale a la prétention de se faire reconnaître comme l'un des facteurs déterminants de la construction de notre État démocratique ; cette politique économique a permis de réaliser un relèvement exceptionnel. Nous n'avons pas seulement réussi à donner du travail et du pain à une population en accroissement, mais aussi à atteindre un standing de vie supérieur à celui d'avant la guerre. Cette économie libérale sociale est le chemin pénible, mais sûr, qui mène à la reconstruction ; elle nous a, en même temps, ramené la confiance du monde (...).

Le ministre de l'Économie n'est pas le défenseur des intérêts privés.

J'ai sous les yeux des coupures de journaux qui datent des premières années de mon activité, alors que j'étais directeur de l'administration économique à Francfort et ministre de l'Économie fédérale à Bonn. J'étais alors, d'après les titres des journaux : « Le ministre de l'Économie : l'ennemi des consommateurs » ; « Erhard, ministre de l'Industrie lourde » ; « Le protecteur des stockeurs et des spéculateurs », et autres bagatelles. Ces reproches se sont éteints au fur et à mesure de mes efforts, et mes ennemis eux-mêmes se sont rendu compte du mal fondé de ces accusations. Ces propos me semblent étranges, lorsque je songe qu'au moment où je pensais à ce livre, je luttais contre les hausses des prix qui menaçaient certains secteurs économiques.

J'ai toujours considéré que la mesure et le juge du bien ou du mal en politique économique, ne sont pas les dogmes ou les

intérêts des groupes, mais essentiellement l'individu, le consommateur, le peuple. Une politique économique n'est bonne que dans la mesure où elle est utile et bénéfique au citoyen.

Quiconque adopte ces principes doit admettre avec moi qu'il existe bien dans toute économie des intérêts de groupe, mais que ce ne sont pas là les éléments de la politique économique et qu'il ne peut rien sortir de bon de l'opposition continuelle des intérêts privés. Une dispersion de l'économie populaire en une suite d'intérêts de groupe n'est pas souhaitable. Nous ne devons pas suivre la voie de cette décomposition et nous éloigner de l'ordre réel de la société économique qui est seul capable de créer l'harmonie du corps social. Tout notre désir fut d'éviter ce danger.

Les entrepreneurs doivent être conscients de leurs responsabilités.

Je n'ai jamais eu d'hésitations sur la route que je devais suivre. Je m'expliquai ainsi à un congrès C. D. U. du 20 août 1948 : « Je ne me définis pas comme le soutien des classes possédantes et je ne suis pas le suppôt de l'industrie et du commerce. Etre responsable en économie politique signifie être responsable envers le peuple. J'ai l'intime conviction que nous ne pouvons résoudre nos problèmes difficiles en favorisant dans l'économie de marché quelques classes ; il faut au contraire assurer à toute la masse de notre peuple un standing de vie honorable, et l'améliorer perpétuellement. »

Si je me répète, c'est uniquement pour rappeler que ceux qui croyaient pouvoir protéger leurs intérêts particuliers, et qui furent déçus dans cette attente, ne pouvaient se référer à mes principes moraux pour justifier de leurs actes. J'ai toujours affirmé que les intérêts particuliers ne pouvaient se justifier que dans la mesure où ils servaient l'intérêt général.

Aucun groupe économique ne peut prétendre à des privilèges. Cela n'exclut pas que l'économie est tout de même un ensemble d'intérêts particuliers. Il s'agit seulement d'équilibrer ces intérêts pour qu'en fin de compte ils profitent à tous.

J'ai un jour rappelé que le rôle de l'État était tout simplement celui d'un arbitre. Je voudrais prendre ici l'image d'une partie de football : je pense que, de même que l'arbitre ne prend pas part au jeu, l'Etat se trouve exclu de l'arène. Dans un bon match de football, il y a quelque chose de caractéristique : ce sont les règles précises qui ont présidé à ce jeu. Ce que vise ma politique libérale, c'est justement de créer les règles du jeu.

La liberté est le but suprême.

Dans une grande partie de football, il n'est pas nécessaire que les onze joueurs soient autour du but. S'ils agissaient ainsi, nous aurions quelque droit, en tant que spectateurs, de siffler, parce que nous sentirions que cette attitude est contre les règles. Nous demandons aux avants d'attaquer. Si ceux-ci pensent qu'ils doivent faire le « mur » et se masser dans les buts, nous sentons qu'il y a là une anomalie que nous ne saurions supporter. Le fonctionnement économique présente beaucoup d'analogies avec cette attitude. Je pense que nous devons nos succès au type d'organisation économique que j'ai préconisé. Ce système a sa validité, même si nous sommes un jour forcés de l'abandonner.

Les spectateurs d'un match seraient mécontents s'ils savaient que les équipes en présence ont décidé du nombre de buts qui seraient marqués et si elles n'offraient pas un spectacle fairplay. Je prétends qu'il en est ainsi de toute économie libérale, et qu'il faut laisser la liberté de la concurrence. Aucune force ne doit opprimer la liberté. Au contraire, cette liberté doit être le but suprême et la plus haute valeur de la communauté.

Je suis persuadé que nous n'aurons une économie d'entreprise libre que dans la mesure où la liberté existera à l'intérieur même de l'État.

Il existe un ordre pour le social comme pour l'économique. Les responsabilités sont nettement délimitées. L'entrepreneur a la responsabilité de son entreprise, il a le droit d'exiger que l'État ne s'occupe pas de ses affaires et qu'il puisse jouir d'une parfaite liberté de mouvement à l'intérieur de son entreprise. Je suis d'ailleurs le premier à admettre ce point de vue. Mais l'État est le seul à porter la responsabilité de la politique économique. Nous savons ce qu'il en coûte de mélanger deux fonctions hétérogènes.

On voit que je fais nettement le départ entre ce qui appartient à l'individu et ce qui ressortit à l'État.

Je me dois d'expliquer l'importance que je confère à ces questions ; l'économie n'est pas une panacée : de même que chaque homme doit prendre soin de sa personne physique pour permettre le développement de son esprit et de son âme, de même en est-il de la vie d'un peuple. L'économie est l'élément le plus primitif et aussi le plus indispensable. C'est seulement sur les bases d'une économie saine que la société peut trouver ses buts suprêmes.

Donner à l'économie un rôle spirituel et matériel est finalement affaire de politique et de société. Je suis persuadé qu'à

l'exception du génie, l'homme ne peut être conscient de sa personnalité qu'au moment où il n'est pas accablé de soucis matériels, de la routine de la vie de tous les jours, c'est-à-dire au moment où l'élément matériel ne joue plus de rôle essentiel puisqu'on l'a satisfait.

Répartition du travail entre l'État et l'économie.

Ainsi que je l'ai déjà dit, il n'est pas du ressort direct de l'État de s'occuper d'économie ; du moins aussi longtemps que l'économie ne le demande pas. L'économie n'est plus libre si c'est l'État qui est entrepreneur. Cette position a naturellement des conséquences dans l'industrie aussi longtemps que l'économie peut se passer de la défense de l'État. Mais on ne peut pas d'une part dire à l'État qu'il n'a pas à se soucier de l'économie, et, d'autre part, l'appeler dès qu'on a besoin d'aide. Il existe une sorte de partage de compétences entre l'économie d'entreprise et la politique économique. L'idée de responsabilité au sens de la politique économique, implique l'État dans le cadre de ses droits et de ses compétences démocratiques et parlementaires. L'intérêt que manifestent les entrepreneurs devant la politique économique est certes légitime, mais ils n'ont pas à en faire eux-mêmes, ni à utiliser leurs organismes dans ce but. Dans la République fédérale, l'économie libérale du passé et l'économie dictatoriale de l'État sont dépassés ; ce qui est nouveau, c'est que l'État ne veut pas intéresser seulement quelques groupes, que le ministre de l'Économie n'a plus à donner d'ordre aux entrepreneurs, et qu'il est libéré des concessions, des timbrages, des licences et des ratifications. Il est simplement nécessaire que l'entrepreneur et le travailleur, comme tout citoyen, puissent avoir leur liberté d'action personnelle.

Cela ne signifie pas que l'anarchie s'installe. A la place de l'ordre donné par l'État, la politique économique est faite pour donner de l'essor aux énergies nouvelles, et pour offrir toutes les chances possibles, mais aussi pour interdire les chemins infructueux ; en un mot, elle est faite pour assurer l'expansion avec des moyens judicieux.

Une importante collection de fautes

Mais la route qui conduit à cette réalisation est semée d'erreurs. J'ai parlé d'une « importante collection de fautes » ; elle s'applique aux souhaits et aux exigences de l'économie allemande, comme d'ailleurs aux erreurs de la politique économique dans son ensemble.

J'aurai l'occasion de parler de la lutte contre les cartels. Il faut aussi mentionner tout l'ensemble des ententes. Tous les efforts qui se firent pour trouver un abri derrière les lois sont à inscrire dans cette collection de fautes et entre autres l'assurance obligatoire. Tous ces exemples et les querelles douanières montrent bien toutes les scories, les gangues qui déparaient encore l'économie de marché.

Nous ne sommes pas favorables, comme on vient de le voir aux régimes préférentiels à l'intérieur de l'État. Les différents essais que tentèrent les groupes pour acquérir de l'influence sur le Parlement ou le gouvernement peuvent être passés sous silence. Ils ne sont pas spécifiques de l'Allemagne, il en est ainsi partout dans tous les pays. Mais il est grand temps de voir qu'il s'agit d'une véritable maladie, d'une crise de notre temps.

La lutte se déroule entre des groupes qui représentent des intérêts privés, et l'État. Les ultimes décisions dépendent naturellement des organismes publics. Les liaisons entre ces ordres sont si étroites qu'on peut à juste titre parler d'un ordre économico-social refermé sur lui-même, c'est-à-dire d'un ordre politique.

En ce qui me concerne, je pense qu'au moment de la reconstruction, nous avons le devoir de tout mettre en commun, et de négliger la protection et la faveur des groupes particuliers. Nous devons nous sentir solidaires, c'est-à-dire oublier l'égoïsme. La pensée par intérêts particuliers est une faute lourde, c'est un état d'esprit contre lequel je lutterai toujours.

Les intérêts particuliers sont dangereux

Mon refus procède de la conviction que l'État n'a pas à donner sous quelques forme que ce soit, une faveur quelconque. S'il en était ainsi, l'État et par contrecoup le ministère de l'Économie, se trouveraient acculés à une position intenable. Car quelles seraient les normes qui permettraient de dire que tel groupe plus que tel autre a besoin de concours, et que certaine doivent rester en arrière? Cette attitude amènerait des positions radicalement fausses.

Il faut au contraire résoudre tout l'ensemble des problèmes économiques, dont la solution serait bénéfique à tous. Si variante, l'économie populaire est un tout, une fonction de notre vie sociale, tous les groupes et toutes les branches doivent en profiter.

Je ne dis pas que, au cours des dernières années, au moment où j'étais responsable du destin de l'économie allemande, je n'ai jamais réfléchi à ce que je devais faire en faveur de telle

ou telle branche de l'économie. Dans certaine cas, et dans des conjonctures aussi particulières, la chose est pensable ; et j'ai toujours eu devant les yeux l'intérêt commun.

Les intérêts particuliers et le soutien de groupes bien définis doivent être proscrits, ne serait-ce qu'à cause de l'interdépendance de tous les phénomènes économiques. Toute mesure spéciale a des répercussions dans des domaines qui pouvaient paraître tout à fait hétérogènes, et où l'on n'aurait jamais pu penser que de telles incidences puissent se produire.

Si à certains moments j'ai pu approuver des législations commerciales particulières, je me suis toujours élevé avec la dernière énergie, quelque temps plus tard, contre ceux qui préconisaient le maintien de cette règlementation de faveur à une époque où les conditions matérielles et sociologiques étaient absolument différentes. C'est ainsi que nous avons reconquis notre dynamisme et notre volonté d'expansion.

Les légendes de la bonne législation.

Partout, l'on trouve devant soi les réactions humaines. Ce qui convient à l'un est lamentable pour l'autre. Le complexe de jalousie joue un rôle prépondérant. L'avantage que peut obtenir un homme ne laisse plus une seconde de sommeil à son voisin. On peut voir ainsi quel rôle significatif les fonctionnaires peuvent jouer dans l'économie. Le succès d'un groupe détermine les membres d'un autre groupe à solliciter des avantages analogues. Je reste extrêmement sceptique devant le bien-fondé des « règlementations », car si on y regarde d'un peu près, on ne trouve rien de plus que la volonté des participants d'échapper aux dures conditions de la concurrence. Personne n'est prêt à reconnaître qu'un rendement plus faible amène un bénéfice plus faible. On pense au contraire que le bénéfice découlera de cette légendaire « législation ». On peut peut-être beaucoup en attendre, mais certainement pas qu'il puisse se produire quelque chose de mieux au moment d'un rendement et d'une productivité plus faibles.

Lorsqu'on me demande mon opinion sur les rapports qui peuvent exister entre l'État et les branches particulières de l'économie, je réponds en reprenant les termes d'un discours du 12 mai 1954 sur les classes moyennes.

« Je ne peux me représenter les classes moyennes que comme cette catégorie d'hommes qui est prête à assurer son existence grâce à sa propre puissance de travail. Les qualités de cette classe sont le sens qu'elle peut avoir des responsabilités ; la conscience de son existence, le courage dans son travail, et sa volonté d'une société libre dans un monde libre... »

« Tout ce qui la détournera de cette liberté, de ce courage et de cet individualisme, ne pourra que lui nuire. Il n'en resterait plus rien qu'une couche sociale cherchant protection. Toute sa valeur éthique serait perdue. »

Moins de travail, plus de profit?

Le commerce est là pour satisfaire le consommateur. Pour moi, je ne pense pas que le consommateur opte pour une après-midi de samedi où tout achat est possible, si précisément il ne dispose pas de sa liberté ce jour-là. Il serait anormal que le travailleur ne puisse pas aller faire ses achats avec sa femme et ses enfants. Il ne viendrait à l'idée de personne de supprimer le samedi après-midi les trains ou les postes, ou encore les auberges. Il est de l'intérêt bien compris d'une économie que certains métiers s'astreignent à certaines obligations. Il est tout à fait sûr que tout le monde doit avoir son après-midi de liberté, cela ne souffre aucune discussion. Cinquante millions de consommateurs y sont intéressés et veulent pouvoir acheter ce qu'ils désirent pendant qu'ils sont libres. On peut penser que le consommateur allemand ne va pas passer son samedi après-midi à dormir. Il dépensera son argent dans d'autres endroits et pour bien d'autres buts. Pour cette raison, je suis intervenu en faveur d'un roulement des samedis. J'ai eu l'occasion, aux États-Unis, de m'entretenir sur ce sujet avec des commerçants. Ceux-ci avaient déjà entendu parler de cette question du samedi après-midi. Ils m'cnt tous répondu que notre commerce de détail devait bien marcher puisqu'il était question de renoncer au samedi après-midi. L'Allemagne est presque le seul pays où les heures d'ouverture des magasins soient exactement celles de l'activité des travailleurs, et on ne voit pas du tout pourquoi il doit en être ainsi?

Certes, il est normal que les commerçants prétendent avoir une demi journée libre. Je ne nie pas naturellement que cela pose des problèmes difficiles à résoudre, mais d'autres branches de l'économie ont bien trouvé des solutions satisfaisantes. Pourquoi pas cette branche-là?

Y a-t-il un miracle allemand?

J'ai eu bien souvent l'occasion, en discutant avec des représentants des classes moyennes, de me rendre compte que notre industrie avait parfois sourdement lutté contre nous. On a pu se persuader au cours des dernières années que l'économie libérale était une sorte de fardeau auquel notre industrie

voulait échapper. Mais l'industrie devait reconnaître sans réserve le bien-fondé de l'économie libérale.

Là où l'économie libérale est gênée dans son fonctionnement il fallait insister autant que possible sur les conditions de liberté. L'industrie peut exiger que l'État ne limite pas artificiellement la libre activité de l'entreprise et que la politique fiscale lui laisse suffisamment de capitaux pour pouvoir satisfaire à ses besoins. Lorsque l'industrie lutte en ce sens, elle est sur la bonne voie.

Je ne veux pas admettre la notion de « miracle allemand », parce que je ramène tous les succès économiques au seul comportement des individus et non à la magie de ma politique. Ce que l'Allemagne a vécu au cours de ces dernières années n'a rien à voir avec un miracle. Ce n'est jamais que la conséquence de l'effort de tout un peuple qui a voulu de nouveau obéir au principe de liberté, à l'initiative humaine et à l'énergie personnelle. Si l'exemple allemand doit passer les frontières, que cela ne soit que pour montrer au monde la valeur de la liberté humaine et économique. (...)

Station Europe.

Le 2 septembre 1956, je déclarai à l'ouverture de la Foire internationale de Francfort que l'intégration de l'Europe était une chose nécessaire. Mais, la meilleure intégration de l'Europe ne repose pas sur la création de nouveaux fonctionnaires et de nouvelles administrations, mais elle dépend au premier chef du rétablissement d'un ordre international libre et surtout de la libre convertibilité des monnaies.

Si difficiles que soient les problèmes et si obligés que nous soyons de trouver des solutions, il ne faut pas oublier que le premier succès et la première solution valable du problème posé par le pool charbon-acier réside en ce que nous devons pratiquer une intégration totale. Avant tout nous devons poser les principes d'une véritable intégration. A mon point de vue, ils résident surtout dans la politique monétaire. Il s'agit de créer des rapports matériels et humains qui ne puissent pas être séparés pour être ensuite arbitrairement renoués. A ce propos, une autre idée mérite aussi d'être signalée : il semble qu'on assiste aujourd'hui à un mouvement de recul devant la concurrence, qui est lié à la création d'un marché commun. On s'imagine que les conditions d'une libre concurrence soient incompatibles avec une telle intégration. On devrait donc d'abord aplanir toutes les différences avant que de laisser fonctionner la libre concurrence. C'est du moins ce que pensent certains économistes.

De tels essais pourraient peut-être, dans des limites très étroites, conduire à un certain succès. Mais il est absolument illusoire que l'on puisse créer les mêmes conditions de départ dans un monde soumis à la libre concurrence. Vouloir s'efforcer d'atteindre ce but, reviendrait à créer soit du dirigisme, soit une sorte de dilettantisme qui seraient, l'un et l'autre, nécessairement stériles.

La Sicile n'est pas en Ruhr.

Si l'on voulait essayer d'harmoniser tous les coûts entre les pays et s'arranger pour que la concurrence ne produise aucune espèce de trouble, on n'aboutirait pas à l'intégration, mais au contraire à une désintégration catastrophique.

Il est indéniable que tout point faible sur le plan national finit par avoir des répercussions sur les rapports avec les autres États. Mais ce point de vue ne doit pas conduire à donner à n'importe quel pays le droit d'inviter ou de contraindre son partenaire du marché commun à adopter rapidement les principes douteux qui sont en vigueur chez lui.

Ce terme d'harmonisation signifie qu'à la fin de la période transitoire on atteindra dans les États membres le même niveau de salaires et une équivalence des coûts du travail. Inutile de s'arrêter à cette proposition, parce qu'il n'est pas possible de trouver entre la Sicile et la Ruhr la même productivité et par là les mêmes coûts de travail. On arriverait à un véritable suicide économique. Les coûts des salaires sont le résultat de la productivité et non la condition d'une même capacité de production.

Personne ne peut croire qu'il soit possible d'atteindre dans tous les pays un même standing de productivité. Toute exigence de ce genre traduirait vraiment une méconnaissance illuminée des lois économiques, mais elle traduit en même temps une atmosphère intellectuelle qui ne doit pas se faire jour dans une Europe intégrée, à moins d'étouffer l'initiative humaine et la puissance créatrice. Il serait tout à fait illusoire de croire qu'on peut, avec des moyens artificiels, corriger les conditions structurelles de pays à pays et par là même arriver à la même richesse avec les mêmes coûts.

A l'encontre de toutes ces théories, je ne puis que redire ici que ce romantisme social est exclusivement dangereux.

Contre une organisation bureaucratique de l'Europe.

Une Europe qui ne croirait plus à la valeur humaine, non plus qu'à la liberté, serait désormais sans valeur dans le monde. Une organisation bureaucratique de l'Europe, avec tout ce

que cela comporte de malentendus et de matérialisme, serait beaucoup plus dangereuse qu'utile. A côté de ces dangers politiques qui sont liés à une fallacieuse harmonisation sociale, la conception économique n'est pas discutable. L'harmonisation sociale n'est pas au début, mais à la fin de l'intégration. Elle procède d'un synchronisme des formes de vie dans le rythme d'une intégration toujours en progrès. Bien que j'approuve l'idée d'un marché commun, je pense que dans une Europe intégrée les conditions de vie et de production n'auraient pas intérêt à être standardisées : le marché commun n'est pas un marché uniforme.

Du point de vue économique, il s'agit de ne pas considérer l'Europe comme une institution mais comme une fonction. La question se pose alors de savoir ce que nous pouvons faire pour permettre à l'Europe de développer ses libres fonctions. Il est triste de devoir constater que nous sommes incapables de concevoir l'ordre en dehors de la notion d'organisation. Cela ne signifie pas que je sois ennemi des alliances européennes, je les considère au contraire comme nécessaires si l'on veut éviter que l'intégration aboutisse à un dirigisme supra-national.

L'Europe est avant tout une fonction complexe économique et politique. Il semble peu réaliste de prévoir que certains domaines de la souveraineté nationale puissent être placés sous le contrôle d'une autorité supra-nationale, et qu'à partir d'un moment donné cette influence supra-nationale se substitue automatiquement aux compétences des gouvernements nationaux. La fonction économique ne peut être répartie sur des compétences diverses, le résultat de cet essai serait probablement une grande confusion dans le domaine économique.

L'extension des compétences supra-nationales a peut-être une signification politique, mais elle n'est que peu propre à résoudre les problèmes économiques. A cet égard, il conviendrait peut-être de dire un mot des espérances de certains économistes planificateurs qui, n'ayant pu imposer leurs idées et leurs idéologies sur le plan national risquent de les voir se réaliser sur le plan européen. D'après les expériences faites sur le plan national, les principes de cette économie sont aussi inadaptés à l'échelle européenne. Ma conception du bon Européen est que cette communauté d'action et d'attitude doit être une obligation pour tous les intéressés.

Les succès de l'Union européenne de Paiements.

Le centralisme et la conception qu'il implique doivent nécessairement conduire à un examen de la valeur des institu-

tions européennes. On a parlé du pool charbon-acier dans la mesure où sa signification européenne est celle d'une ouverture à une intégration européenne rapide. Les thèmes et les motifs sonnent bien dans sa partition. Ce n'est pas la faute du pool si cette attente n'a pas été comblée, et il est laissé à l'appréciation individuelle le soin de savoir s'il a contribué à créer l'Europe. Indépendamment de cela, le pool a rempli dans son domaine un travail indiscutablement très utile. Pour ne pas encourir le reproche que la forêt nous empêche de voir les arbres, nous parlerons des grands succès de l'U.E.P. Ce système multilatéral a permis aux États de se libérer de la contrainte des échanges bilatéraux et de faire faire un pas décisif aux forces économiques de l'Europe. Les statistiques d'ailleurs vont le prouver. Les exportations de la République fédérale dans le cadre de l'U.E.P. sont passées de 6,33 milliards de D.M. en 1950 à 21,96 milliards en 1956.

Commerce extérieur dans le cadre de l'U.E.P. :

	1950	*1951*	*1952*	*1953*	*1954*	*1955*	*1956*
Importations	7,87	8,87	10,15	10,62	12,3	15,49	16,82
Exportations	6,32	10,63	12,19	15,24	15,78	18,53	21,96

Le commerce entre les pays membres de l'O.E.C.E. est passé de 17,5 milliards de dollars à 30 milliards en 1954, et à 34,76 en 1955, et à 18, 06 milliards de dollars dans le seul premier semestre de 1956. Toutefois, où est le défaut de l'Union Européenne des Paiements? Il réside en ce que les économies particulières rattachées à l'U.E.P. ne peuvent être contraintes à l'ordre économique et financier, au sens de la stabilité intérieure de l'économie et de la monnaie. A l'U.E.P. les susceptibilités nationales continuent à jouer. Aucun État européen n'est prêt à se soumettre à une ligne directe. L'U.E.P. peut bien faire des suggestions, en fait elle ne peut pas passer aux actes dans le cadre national.

Cette critique adressée à l'Union Européenne des Paiements ne devrait cependant pas faire oublier la reconnaissance que nous devons porter à ce système. Ce fut le grand succès de l'U.E.P. que de transformer les rapports bilatéraux en échanges multilatéraux. C'est en cela que l'U.E.P. nous a sorti de l'impasse.

Le bilatéralisme est un non-sens.

On ne saurait contester que le bilatéralisme ne peut aboutir à des résultats satisfaisants. On ne peut concevoir que les besoins et les souhaits de deux pays soient, du point de vue de la politique d'exportation, si harmonisés et organisés,

qu'il puisse y avoir un équilibre qui contente les partenaires. Il y a toujours des mécontents, car le volume total des échanges bilatéraux s'aligne toujours sur les possibilités du partenaire le plus faible. C'est ainsi qu'il est impossible d'atteindre à une coopération optimum entre les économies. L'activité de l'U.E.P. et de l'O.E.C.E. doit être jugée à la politique des frontières qui a dirigé les desseins de ces deux institutions. Dans la mesure où nous avons progressé dans notre libéralisme, nous avons pu constater que tant qu'il y aura des prescriptions sur la législation des devises, le but visé ne sera pas atteint. Mes lecteurs peuvent se demander quelle idée je me fais de l'Europe naissante. Au début d'une tentative qui essaie de développer les points de vue les plus concrets, on devrait inscrire la phrase suivante : « Tous les efforts d'intégration politique et économique sont voués à l'échec si, en fin de compte, les participants ne trouvent ni le courage, ni la force, d'adopter une libération progressive des marchandises, des services et des capitaux, une destruction complète des frontières et de tous les systèmes protectionnistes. »

Qu'on me laisse maintenant aborder une question fondamentale, qui est souvent discutée dans les cercles privés et également en public : l'aisance d'un pays dans un monde libre n'est-il pas pour le voisin une source de souci? Ce point de vue est naturellement tout à fait critiquable. C'est un truisme économique que de dire que les partenaires ne se portent bien que dans la mesure où ceux avec lesquels ils vivent sont en pleine prospérité économique. On ne saurait faire de commerce avec des mendiants. Il est, d'autre part, intolérable de penser que dans un pays européen il pourrait y avoir encore des millions de chômeurs, alors que d'autres États ne savent pas comment se procurer de la main-d'œuvre pour exploiter toutes leurs richesses.

Le libéralisme est la meilleure des médecines.

Tous les efforts que nous devons faire pour l'intégration de l'Europe doivent être placés sous le signe de la liberté. Qu'on me laisse donner un exemple : les effets du libéralisme sur notre commerce extérieur sont si convaincants qu'ils ne perdent rien de leur signification lorsqu'on se réfère au fait que l'Allemagne en 1950-1951 a traversé une des crises les plus graves, et peut-être même la plus grave de l'après-guerre. Lorsqu'en 1948 je pris mon poste dans la bizone, les exportations mensuelles s'élevaient en moyenne à 200 millions de D.M. et se composaient essentiellement d'exportations forcées de charbon, de bois et de toute autre matière première indis-

pensable à l'Allemagne. Aujourd'hui, les exportations mensuelles atteignent entre 2,4 et 3 milliards de D.M. Ces résultats n'ont été atteints que grâce à la politique libérale de l'Allemagne occidentale. Jetons encore un coup d'œil sur la structure de nos exportations ; l'exportation des produits finis s'élève maintenant à 80 %. Voici du reste un tableau de nos exportations en millions de D.M. (moyennes mensuelles).

Moyenne mensuelle	*Export. tot.*	*Mat. prem.*	*Demi prod.*	*Produits finis*
1950	697	97	131	452
1951	1215	110	176	888
1952	1409	107	212	1058
1953	1544	124	227	1153
1954	1836	141	240	1412
1955	2143	131	272	1683
1956	2572	143	318	2034

J'ajouterai que la convertibilité des monnaies est la meilleure des solutions aux problèmes de l'Europe et qu'en conséquence l'effet de cette organisation devrait se faire sentir dans tous les domaines de la vie sociale. La politique économique y gagnerait considérablement en clarté. Je ne crains pas de dire que celui qui arrivera à supprimer le contrôle des devises aura beaucoup plus fait pour l'Europe que tous les politiciens, hommes d'État, parlementaires, hommes d'affaires et fonctionnaires tous ensemble.

Je répondrai ainsi à la question de savoir ce qu'est un bon « Européen » : je ne suis pas disposé pour ma part à me laisser entraîner dans un sophisme pour savoir s'il n'existe qu'un seul chemin ou qu'une seule méthode pour faire l'Europe, ou s'il n'y a pas d'autres moyens plus rapides ou plus efficaces pour atteindre au but. Je ne suis pas disposé à considérer l'Europe comme la fin en soi d'un ordre économique. L'économiste se différencie ici du diplomate. Pour moi, l'intégration européenne n'est qu'un premier stade dans l'élimination de toutes les barrières douanières du commerce international. Je m'efforce en toutes circonstances de suivre le chemin de la liberté avec tous les pays du bloc occidental, et en particulier naturellement avec les partenaires européens. Dans cette mesure l'Europe est une forme d'intégration économique et politique. Mais nous visons encore plus loin : nous devons éviter que le monde occidental se fragmente en petits groupes économiques.

LUDWIG ERHARD.

(Traduit de l'allemand par Francis Brière.)

L'Ouvrier africain, souci de l'Europe

De plus en plus l'Europe se penche sur l'Afrique. Les missionnaires pour mobiliser les âmes ; les techniciens pour explorer le sous-sol, le mettre en valeur et mobiliser les muscles.

Les préoccupations des uns n'ont guère influencé les préoccupations des autres. C'est seulement depuis la fin de la guerre qu'on assiste à une réelle recherche de symbiose. Les techniciens plus encore que les missionnaires pensent à l'Afrique en fonction des Africains. Leurs soucis s'ouvrent sur une perspective mondiale dans laquelle il s'agit de doter l'Africain d'un statut d'homme et d'une qualification d'ouvrier. Sans ces exigences l'Afrique, qui compte déjà un retard considérable sur notre technique, accumulera ses déficits.

Avant toute chose, lorsqu'un occidental pense « Afrique » quelques vérités essentielles doivent être répétées. D'abord, ce continent est non seulement sous-développé, mais est sous-peuplé. Il compte 87 000 000 d'habitants. Quant aux races qui pullulent sur son territoire, personne, jamais, n'a pu en établir le bilan exact.

Ensuite l'Afrique est un pays pauvre. Les savants estiment qu'elle est une des plus vieilles terres du monde. Les découvertes récentes à la hauteur de Madagascar du coelacanthe, prouveraient que l'Afrique a surgi du néant il y a quelque 200 000 000 d'années. C'est une terre usée dont l'humus ne forme qu'une mince couche productrice tandis que les déserts et les semi-déserts envahissent la majorité de la superficie africaine.

La promotion de ce continent essentiellement agricole à l'efficacité technique pose donc des problèmes que nous avons résolus en Europe en trois siècles. Ici l'urgence est déclarée. Il faut faire prendre à l'Afrique un raccourci historique pour qu'elle puisse entrer dans le monde moderne.

En outre, l'Afrique offre à tous les points de vues plus de diversité qu'aucun autre pays au monde. Enfin elle vit essentiellement en groupe ou société. Or notre monde moderne, devant les exigences techniques, requiert avant tout des individualités. Elles sont nécessaires. D'abord pour diriger

les hommes, et ceci relève du politique, ensuite pour faire fructifier les richesse du sous-sol. Ceci relève de l'industrie. Les difficultés qui surgissent entre ces besoins contradictoires ne peuvent s'aplanir qu'avec l'aide de l'Africain.

C'est une vérité première que l'on ne se lassera jamais de répéter : l'Afrique ne se fera pas sans les Africains.

Au cours d'un récent séjour en Guinée, il m'a été facile de vérifier sur place ces impératifs. Il m'a été aussi agréable de constater que, du côté européen, on ne les ignore plus. Sur le plus grand chantier de l'Afrique, à Fria, cette évidence est mise en valeur journellement. Ici se trouve l'un des plus grands gisements de bauxite du monde. Le capitalisme international y gagne un diplôme social. Il veut amener l'Africain de la brousse progressivement à une prise de conscience qui fasse de lui un ouvrier ; autrement dit, un homme qui produit non plus pour ses besoins personnels, mais pour des échanges internationaux.

***

Chaque geste d'un Guinéen met aujourd'hui en lumière la carence de l'Occident. Elle se mesure au comportement de l'Africain. Il n'est pas une de ses manifestations privées ou politiques qui ne prouvent notre inaptitude à repenser notre époque. Ce qui signifie finalement qu'il nous est impossible de nous éloigner de notre civilisation. Elle pèse sur nous et hypothèque nos relations avec les pays neufs. Nous avons déployé entre l'essentiel de la vie et les impératifs de notre existence de tels moyens matériels et des richesses si diverses, que notre pensée est devenue incapable d'imaginer un nouveau système politique qui ne conduise pas obligatoirement les pays sous-développés au marxisme. L'Occidental devrait faire un retour sur lui-même et remonter dans son passé, comme on remonte le cours d'un ruisseau, pour trouver à nouveau les forces élémentaires qui conditionnent la vie. De l'homme d'abord, de la société ensuite.

En Afrique, la distance qui sépare nos deux genres de vie est devenue trop grande. L'Europe ne peut plus la combler. Elle manque de pureté. Quelques ponts relient l'Afrique à nous-mêmes. Les hommes noirs, par exemple, que nous avons préparés dans nos universités et à qui nous avons inculqué nos besoins de logique et de certitude matérielle ; mais ils se débattent, de retour chez eux, au milieu de problèmes pour eux insolubles.

On ne peut pas contester que l'Africain non déraciné vit en parfaite harmonie sur sa terre. Entre ses besoins profonds, sa lutte contre la solitude et sa vie quotidienne, il y a trouvé

un équilibre qui s'appelle tour à tour tribu, sorcier, gri-gris, fétiches, chants, danses. Il a surtout trouvé le moyen d'apaiser par la magie ses angoisses qui ne sont heureusement pas transcendentales, mais limitées à son champ sensoriel.

Qu'est-ce que l'Occident peut donc apporter à cet Africain dont l'avidité n'est pas d'âme, mais d'estomac? De la nourriture, des remèdes, des moyens plus efficaces de vaincre l'adversité physique, certainement. Est-ce que cet apport a modifié son comportement profond? Non. Il a simplement bouleversé quelques-unes de ses habitudes, mais ne les a pas remplacées.

Nous avons donné à l'Africain une certaine notion du temps, par exemple. Au sein de sa tribu, il y a longtemps qu'il avait soumis sa vie au cycle des lunaisons. Par conséquent, ses rapports avec le temps, ou — ce qui revient au même selon Einstein — avec l'espace, étaient conditionnés par des besoins très stricts. Aujourd'hui, nous le faisons penser arbitrairement en années, en mois, en semaines et surtout en heures. Cette mesure du temps lui permet peut-être de mieux vaincre la famine et la misère qui s'ensuit, mais elle lui enlève, par voie de conséquence, un de ses éléments essentiels d'équilibre.

Autre concept importé directement de l'Occident : le rendement. Depuis cent ans, la notion rendement mariée à celle de travail signifie pour l'Africain travail forcé, esclavage, et coups de bottes dans le postérieur. Voici quelques années seulement que l'Occident, moins pressé par l'immédiateté de ses réalisations africaines, pense qu'il peut associer à son œuvre et à sa manie de constructeur l'*Homo Africanus.* A partir de cet instant il lui faut enseigner aux élèves noirs des réalités qui n'ont aucun lien entre elles. Un Africain constate par exemple qu'un moteur tourne. Il n'est pas capable par sa propre analyse de comprendre pourquoi l'essence fait marcher les pistons, les pistons le moteur, et le moteur entraîner un véhicule. Son ignorance et sa connaissance sont identiques. Toutes deux tendent vers l'absolu.

Enfin, troisième don de l'Occident, le sens de la logique. Dans la société européenne, où chaque action est imbriquée dans une autre action, la logique qui les unit n'apparaît pas à l'échelon de l'individu. Elle est supérieure. Elle dépend de spécialistes qui établissent ce qu'on appelle des planning de production ou de consommation. L'Africain aime à voir naître de son effort une réalité immédiate. Il ne comprend pas pourquoi il lui faut dépenser des millions de mètres cubes de terre pour créer un barrage, par exemple. Cette ignorance d'une grande œuvre du type occidental fait de lui un médiocre

ouvrier. Dans ce domaine également, l'Europe commence à combler son retard et à réparer ses erreurs. Elle explique les causes à effets dans la pratique d'abord, dans la théorie ensuite.

Dans le monde deux hommes sur trois vivent aux frontières du minimum vital. Ils sont, de ce fait, plus perméables aux arguments matérialistes que n'importe qui. Cette constatation prend sur les bords du Konkouré, par exemple, une importance tragique. L'Occident la connaît depuis toujours. A la fin de la guerre, il a pu la vérifier à nouveau en Europe centrale devenue Europe-la-Rouge, puis en Chine communiste, tout récemment encore au Viet-Minh. Il n'a rien fait pour que cette transformation ne porte pas ces pays économiquement faibles au marxisme. Cette carence, si l'on devait faire le procès du colonialisme, figurerait au premier rang des griefs.

Quelques Pères blancs, quelques jeunes missionnaires protestants ont choisi. Ils se contentent d'enseigner à l'homme noir une idéologie basée sur la tolérance et la fraternité. Ces vertus-là, ils les implantent dans le contexte social, afin que la société africaine abandonne peu à peu ses haines tribales. Ils respectent l'harmonie qui règne dans les âmes noires, et dont les points extrêmes s'appellent peur et soumission au destin.

Quelles que soient les statistiques que peuvent présenter aux âmes charitables les missionnaires retour d'Afrique, notre présence occidentale frise le déficit, car il faut tenir pour nulle, dans l'évolution spirituelle d'un continent — c'est la seule qui compte — la création de routes, la réalisation de barrages, la construction d'aérodromes, et l'aménagement des ports. Ce progrès matériel n'est qu'un prolongement de notre puissance et n'apporte strictement rien de positif aux besoins évolutifs de l'Afrique.

Ce que veut la Guinée, et derrière elle l'Afrique, c'est conquérir nos abstractions. Elle veut que les mots liberté, dignité, respect, fraternité, égalité, etc., deviennent des réalités vivantes. Les Africains évolués se rendent parfaitement compte que l'Occident doit sa supériorité non pas aux kilowatts qu'il peut maîtriser ou aux fortunes qu'il peut emprisonner dans les caves des banques, mais à la maîtrise qu'il possède sur les abstractions. Ils imaginent que leur conquête conduit aux vraies richesses de l'homme. Celles-ci, on ne peut les leur donner. C'est à eux à les mériter.

Quand on entend un Sékou Touré prononcer les mots dignité ou fraternité, on comprend tout de suite que rien n'est plus grand, dans son esprit, que la réalité qu'ils dési-

gnent. On sent également qu'il n'a pas cerné ces mots de toutes parts. Des brisures existent. Autant de petites portes par lesquelles la réalité s'échappe dans l'imaginaire. Sékou Touré, comme la plupart des Africains qui pensent philosophie ou politique, se sent pris de vertige devant ce genre de concepts.

Peut-être que dans l'histoire du monde, notre siècle sera considéré comme celui d'une grande relève. Celle opérée par les pays sous-développés qui réanimeront les conceptions issues en partie de la Révolution française, après avoir été esquissées par Pascal, définies par Descartes, digérées par les encyclopédistes, et appliquées par les sans-culottes de 1789.

Les Africains n'ont guère l'habitude de se pencher sur eux-mêmes et de regarder tourner le monde autour de leur nombril. Ils ne se croient pas du tout le centre de l'Univers. Mais ils savent ce qui leur manque pour devenir des hommes du XXe siècle auxquels ni le sens de l'efficacité, ni celui de la puissance ne devront faire défaut. La révélation que nous pouvons leur apporter, c'est cette prise de conscience de leur « vide », ou ce qu'ils croient tel, et la méthode de le combler. Mais dans cette perspective, ni notre Dieu, ni la profusion des CV ne trouvent place.

Cependant nous devons être honnêtes et dire à l'Afrique que nos abstractions sont depuis longtemps vides de substance, que le matérialisme nous étreint, nous diminue intérieurement, et arme notre main d'une puissance de plus en plus incontrôlable. Sous cet angle, les Africains nous comprendront, car, entre notre définition de la force et la leur, il n'y aura plus qu'une question de rapport ou d'intensité.

Si l'Afrique pouvait reprendre à son compte ce qui fut notre capital spirituel, qu'elle lui injecte, pour le revitaliser, ses jeunes forces, alors l'Occident pourrait oublier ses erreurs africaines et se sentir pardonné.

Pour le Guinéen l'heure du buldozer a sonné. Avec les caterpillars, les scrapers, les Berliet T 100, il entre en concurrence avec le monde industriel et mécanique le plus avancé. Il se place de ce fait à la même hauteur que le prospecteur de pétrole du Sahara ou l'industriel de Détroit. Mais entre le départ de l'un et l'arrivée de l'autre, il y a exactement l'espace d'une civilisation.

Cette constatation contraint le technicien à regarder en face le problème suivant : dans le monde les besoins en aluminium doublent tous les dix ans. Pour satisfaire à cet appétit démentiel les hommes courent l'univers, analysent

le sol et l'enchaînent à leur destin qui est de produire, produire encore, produire toujours.

Dans cette course contre la montre, Fria n'est qu'un relais. Cette vérité doit inciter l'homme blanc à l'humilité si d'aventure son esprit, gagné par la grandeur de ce chantier, dérivait vers les zones de l'ambition et commettait le péché d'orgueil.

Il n'existe aucun endroit en Afrique où l'analyse des rapports entre blancs et noirs a été poussée si loin. Pour éviter de grosses erreurs d'estimation, ce qui signifie en dernier lieu des pertes d'argent, Pechiney et Ugine, les penseurs et les exécuteurs de ce complexe bauxite-alumine, ont procédé scientifiquement à une analyse sociologique de ces rapports.

Dès qu'on en aborde les détails, l'esprit européen se heurte à un certain nombre de constatations, issues d'expériences. Il est dangereux de réunir dans une somme les expériences des non initiés. Sous prétexte d'une expérience vécue à même le milieu africain, n'importe qui généralise quelques incidents personnels et offre de l'Africain ou de l'Afrique une image partielle donc trompeuse. La bonne foi de ces amateurs ne saurait être mise en doute. Seule joue ici la compétence.

Si l'on additionne la somme de ces expériences fragmentaires, on arrive rapidement à la preuve que jamais l'Africain ne sera capable de devenir un ouvrier digne du standard français ou international. Les griefs que l'on peut reprocher à l'Africain sont de quatre espèces.

1° Le noir, s'il a la chance de poursuivre des études, ne montre guère d'aptitudes pour la technique, il préfère les carrière dites libérales.

Le diplôme qui le transformera en fonctionnaire l'honore, il ne veut pas « se salir les mains ». Il pense, par là, se distinguer de ses compagnons et montrer sa supériorité. Cette tendance à courir les postes administratifs ou de secrétariat est soutenue par l'administration elle-même, qui ne peut disposer sur place d'éléments européens en quantité suffisante. Elle recourt donc à l'intelligence locale qu'elle oriente en fonction de ses besoins.

Le pli a été pris. Aujourd'hui encore quand on demande à de jeunes Africains ce qu'ils espèrent obtenir à l'issue de leurs études, ils pensent à un emploi — ou une fonction — qui satisfasse deux de leurs goûts innés : la palabre et l'amour de la chose écrite.

2° Les Africains ne sont pas des ouvriers sûrs. Même les plus brillants d'entre eux connaissent des temps de *fading*. Pendant ces périodes, brusquement, ils se relâchent et commettent une erreur fatale qui se traduit presque toujours

par des dégâts matériels : boîte à vitesse de camion sautée, scie mécanique brisée, pistons enrayés faute de soins, etc...

Les Européens qui utilisent des ouvriers à n'importe quel échelon, s'attendent à l'un de ces accidents à tous moments. Ce faisant, ils ajoutent une fatalité à une autre fatalité. Ils ne peuvent imaginer les raisons pour lesquelles ce temps de *fading* arrive. Il faut dire aussi qu'ils n'en cherchent pas les raisons. C'est là un effort qui ne s'inscrit pas dans leurs besoins de rendement et d'efficacité.

Ils se contentent de constater, non d'analyser. Ils oublient que l'Africain, plusémotif que l'Européen, joue perdant chaque fois qu'une pulsion affective détruit son harmonie intérieure.

Dans un ouvrage qu'il prépare sur les relations psychologiques et sociologiques entre blancs et noirs, Marc Edmond Morgaut cite en particulier deux cas. Voici le premier :

Depuis quelques jours un ouvrier reste distrait et inefficace sans que l'on sache pourquoi. Il revient de Douala où il est allé voir sa femme. Son chef d'équipe, un Européen qui a confiance en cet ouvrier, essaie de percer à jour l'inhibition qui causera fatalement un accident. Il questionne l'homme et bientôt apprend que l'Africain en arrivant chez lui a trouvé un concurrent conjugal. D'où bagarre et soucis qui paralysent littéralement l'Africain. En Europe, aux États-Unis, de tels cas se présentent chaque jour. Cependant des dérivatifs qui s'appellent aussi bien assistante sociale que cinéma, distractions collectives que copains, existent. Ils diminuent l'importance de ces catastrophes. Le noir, lui, est laissé à lui-même. Il est obligé, moins armé que n'importe qui, de dénouer personnellement ses drames intimes.

Dans un autre cas, dans une exploitation d'hévéas, un Africain semble vivre dans un état d'inconscience depuis quelques jours. Son directeur le questionne. Il apprend que cet homme est à la recherche d'une somme d'argent pour payer sa seconde femme que sa « seconde belle-mère » réclame. Là aussi un simple geste dénoue le drame. La compréhension d'un blanc évite le fading. N'en serait-il pas de même dans n'importe quelle entreprise occidentale?

On reproche à l'Africain de s'absenter de son travail sous n'importe quel prétexte. De là à estimer qu'on ne peut pas compter sur lui il n'y a qu'un pas à franchir. Mais qui va au fond du problème et s'intéresse aux causes de ces absences? Peu d'Européens.

A Fria, les spécialistes ont étudié ce problème et sont arrivés à quelques constatations. Elles relèvent de l'autorité des vieux du village ou de la tribu. Ils font appel à un ouvrier

pour participer à certains travaux de communes ou au contraire à des cérémonies rituelles. Devant ces ordres, l'Africain ne possède aucun moyen de défense. Les exigences tribales l'emportent de beaucoup sur sa responsabilité d'ouvrier. Cependant avec un peu de compréhension ces problèmes disparaissent. L'absentéisme peut être vaincu.

4º Les Africains se détestent entre eux. Ceci est vrai au même titre que les habitants de Conflans-Dessus détestent les habitants de Conflans-Dessous. Il est difficile d'annihiler la haine accumulée pendant des siècles par des tribus différentes qui vivent chacune en circuit fermé et voient dans n'importe quel voisin un usurpateur, donc un ennemi. Cette haine trouve ses origines dans une défense primitive de la vie elle-même. A l'échelon national la Guinée, en quelques deux ans, a résolu ce problème. Aucune raison ne milite en faveur de son maintien.

A ces faiblesses dénoncées par les Européens aux prises avec la main-d'œuvre africaine s'ajoutent d'autres craintes. On trouve peu d'ouvriers. Une légende veut, dans certains milieux, que tous les noirs qui se présentent dans une entreprise occidentale soient immédiatement mobilisés et envoyés sur le front d'Algérie.

Les vieux de la tribu répandent cette sorte d'histoires pour retenir les jeunes. Ils disent par exemple que dans des usines, des cercueils existent déjà pour recevoir les cadavres de ceux qui quittent leur village. Cette crainte est avivée par des rémanences esclavagistes.

L'Africain en outre a peur d'être accidenté. Il se méfie de la machine. Il craint la maladie, plus encore que le manque d'argent. Ce qui éloigne le plus le noir des lieux d'embauche c'est la peur d'être solitaire. En cela il partage avec les Occidentaux une des angoisses de notre temps. Hors de sa tribu il se sent nu, exposé. Au sein de sa tribu, les sorciers le protègent contre les mauvais esprits et ses femmes travaillent pour lui. En cas de malheur sa tribu épouse son malheur. Mais qui parmi les patrons européens s'intéresse à ses problèmes d'âme?

A Fria, on n'ignore pas ces problèmes. Tout est consigné dans des rapports qui étonnent les responsables mais qu'ils ne mettent pas en doute. Négliger ces constatations scientifiquement établies c'est faire prendre au capital un risque inutile. Or, à Fria, une journée d'erreurs coûte 15 millions de francs. En conséquence, l'intérêt rejoint curieusement le goût de l'humain qu'un homme doit cultiver.

Il n'en reste pas moins vrai qu'il devient difficile pour une entreprise de choisir ses ouvriers. Surtout quand cette entre-

prise offre les caractéristiques d'être mondiale d'importance et compétitive quant aux prix.

On a posé aux noirs de la Guinée pour Fria, aux noirs du Cameroun pour Edéa, un certain nombre de questions-tests. Elles se réfèrent à l'intelligence pratique et non cumulative. Contrairement à ce qu'on attendait de ces épreuves, les Africains ont fait la preuve qu'ils possédaient une intelligence pratique — donc dépourvue des enrichissements de notre scolarité — à peu près égale à celle d'ouvriers testés dans les mêmes conditions et utilisés dans des usines d'Europe.

En poussant plus loin ces recherches, on a demandé la collaboration des noirs pour juger les juges européens qui se penchent sur leurs actions. Au Cameroun par exemple, des Africains, même très modestes, ont établi avec une franchise lucide une certaine échelle des valeurs européennes.

Voici le résultat de leur analyse :

Ils ont classé les Européens qu'ils connaissent bien puisqu'ils travaillent ensemble depuis des années, en cinq catégories. En voici, d'après M. E. Morgaut, les caractéristiques :

— Le Grand Blanc : Celui-là n'appelle aucun commentaire ; aucune hostilité de principe. C'est celui — même simple ouvrier — dont l'apport est évident ;

— Le Petit Blanc : pas de commentaire non plus ; mais il n'épuise pas la liste, car viennent ensuite :

— Le Blanc « couillon » que tout émerveille en Afrique, parce que c'est l'Afrique : « il se promène avec le singe ou le perroquet sur l'épaule, la mammie derrière, tout aussi émerveillée ».

— Le Demi-Blanc : le type du bon ouvrier de chantier ; mais qui ne sait pas commander.

— Le Blanc « albinos » qui vit comme un noir, selon le type de certains commerçants — pas tous petits — de diverses nationalités.

Juges et jugés, les responsables de Fria ont tiré des conclusions de la réalité. Ils sont partis a priori de cette idée de trouver en chaque Africain un potentiel d'intelligence, de valeur et d'énergie à découvrir d'abord, à mettre en valeur ensuite.

Première règle : sélectionner les individualités.

Cette promotion donne à l'Africain une confiance en lui-même. En outre, il possède un sens inné de la hiérarchie. En le distinguant, on lui donne donc la possibilité d'adopter une échelle des valeurs à laquelle il croit inconsciemment. C'est donc un problème de translation de leur milieu au nouveau milieu technique.

Deuxième règle : Pour former l'Africain et lui donner conscience de sa fonction, il faut toujours le relier à ses propres problèmes. Un homme de la brousse qui arrive à Fria pour la première fois n'a aucune idée de l'importance du sol qu'il foule. Ce sol composé de bauxite se transformera en alumine devant ses yeux, puis en aluminium. Pour lui, aluminium signifie casserole. C'est à partir de cette donnée qu'il faut peu à peu l'intégrer dans l'ensemble de Fria. Par la suite, une instruction plus poussée lui permettra de comprendre chaque problème séparément.

Troisième règle : Notre esprit cartésien donne à n'importe quelle définition un goût de l'absolu. Par absolu, nous entendons toujours une limitation à usage de la raison. Il faut qu'elle soit calculable, mesurable pour qu'elle existe. Chez l'Africain rien de pareil. Son commerce avec le surnaturel et la magie relègue dans les nuées notre appétit de millimètres. Avec lui, il faut par conséquent s'en tenir à une définition des mots, très précise. Puis inculquer cette définition à son esprit et la répéter chaque jour davantage.

Quatrième règle : L'abstraction est une invention occidentale. Tous les peuples sous-développés pratiquent l'art du concret. Une chose est une chose en soi. En partant de cette constatation, les gens de Fria s'efforcent de faire comprendre à l'Africain un seul objectif à la fois. Ils l'insérent dans la réalité ambiante. Dès que l'Africain fait fonctionner son imagination, il passe sans transition du réel au surnaturel.

Dans le quotidien, ces quatre règles obligent les responsables européens à inculquer aux Africains la notion de la qualité et de la régularité. Ils sont obligés aussi de se pencher sur le problème de la nutrition. Certaines faiblesses physiques sont la conséquence d'une malnutrition qui s'étend sur plusieurs années. Quand l'Africain peut absorber le minimum de calories que nous considérons comme essentielles, ses progrès physiques étonnent par leur qualité. Exemples : athlètes noirs américains, ou soldats africains, mobilisés sous le drapeau tricolore.

A ces exigences qu'on peut qualifier de sociales, Fria ajoute les exigences du logement, des distractions, de l'instruction, de la réunion selon l'échelle africaine d'ouvriers de même classe, et non plus de même tribu.

Il n'est pas certain que le capital international continue à se jetter à l'assaut de l'Afrique pour faire fructifier son sous-sol. Dans un certain sens, l'exploitation du gisement de bauxite de Fria doit servir d'étalon. Dans le contexte actuel, à l'échelle africaine aussi bien qu'à l'échelle universelle, ce

chantier résout les problèmes de la main-d'œuvre et de la concurrence. Il n'en demeure pas moins que derrière sa réussite ou son éventuel échec se dressent un certain nombre de contradictions africaines.

De plus en plus, l'industrie mondiale recherche, pour l'animer et la diriger, des individus hors classe. L'Afrique n'offre que des sujets. Elle vit en société pour des besoins de défense au même titre qu'une harde de sangliers, qu'un troupeau d'éléphants ou qu'une colonie de Saxifragacées. Elle obéit donc à des instincts élémentaires axés sur l'immédiat. Il n'est donc pas question d'universalisme. Or, les temps modernes débouchent de plus en plus dans l'ère universelle.

On peut admettre qu'à force de patience, d'investissements et de volonté de rendement, les Européens finiront bien par former en nombre suffisant des cadres africains. Ils seront ingénieurs, sous-ingénieurs, chefs de chantier, contremaîtres.

Leur science, leur technique, ils pourront l'acquérir en une dizaine d'années. Quand elle sera dans leur cerveau, et des diplômes l'attesteront, elle ne vaudra plus rien. Le progrès en cette matière ne marche pas, il court. Pour s'en rendre compte, il suffit de penser à l'atomistique qui établit entre grands et petits États une tragique sélection.

On voit difficilement comment ces futurs Africains, s'ils ne sont pas encadrés dans une technique occidentale exigeante, suivront pas à pas les progrès de la science. On voit d'autant moins ce cheminement, que tous les États sous-développés accèdent à notre modernité par la politique d'abord.

L'Afrique vit encore sous le régime de l'économie de subsistance. Ce régime est aussi vieux que le monde. Nous vivons, nous autres Occidentaux, sous le régime de l'économie d'échanges — inclus de transformations.

Entre ces deux pôles, il y a assez d'espace pour prouver notre efficacité et sortir l'Afrique de sa condition primaire. Le danger qui nous menace c'est de transformer certains points d'Afrique en zone de production coupée de son ambiance naturelle. Il existerait alors des pôles vers lesquels se dirigeraient les ambitions des démagogues en mal de prestige et de puissance.

Il ne faut jamais oublier que derrière ces hommes se profile toujours la silhouette de la guerre.

FERNAND GIGON.

Philosophie de la monnaie
Le relatif et l'absolu

Il n'est guère de chose qui tienne plus de place dans notre vie et que nous connaissions moins. Parce que l'argent accapare le sens utilitaire, fixe les mobiles passionnels, durcit les cœurs et inspire les crimes, nous en ignorons ou nous en oublions la finalité profonde. C'est pourtant une des grandes inventions de l'humanité, comme le nombre, le calcul, l'écriture, et en rapport avec elles. C'est même une des techniques élémentaires et capitales, comme la roue, le bateau, le pas de vis et l'échappement ; et nous feignons de croire qu'elle a toujours existé. A la vérité, une histoire de la monnaie serait une histoire de toute l'humanité, avec ses tâtonnants efforts pour créer le signe abstrait de la richesse, pour traduire le qualitatif en quantitatif, pour faire éclater le particularisme des sociétés closes au profit d'un universalisme ouvert : c'est la genèse du contrat, la naissance de l'idée de droit, l'histoire de la raison.

L'admirable *Essai sur le Don* de Mauss jette là-dessus des lueurs singulières. Le « potlatch » n'est d'abord qu'une loi d'échanges bilatéraux en circuit fermé, qui oblige à d'incessants cadeaux et prend une forme agonistique donnant lieu à d'étranges aberrations. Il repose initialement sur une conception éthico-religieuse imprégnée de magie, selon laquelle il se fait une incessante circulation de fluide vital entre les groupes de parenté et les tribus. Mais l'essence contractuelle s'en épure quand les relations s'abstraient dans le signe, et permettent avec les transactions commerciales proprement dites des échanges économiques de peuple à peuple qui s'étendent en ondes concentriques jusqu'à couvrir l'immense réseau de l'œcoumène. Le *troc*, sous sa face brute, apparaît doublement limité : la valeur y est enfermée dans les choses, produits hétérogènes dont les différences qualitatives ne permettent que des combinaisons en nombre limité ; et il n'intéresse que le couple économique des deux groupes partenaires disposant de ces biens catalogués. C'est pourquoi l'échange y demeure emprisonné dans une gangue ; seuls sont satisfaits les besoins polarisés par ces biens ; système clos et noué qui, en fermant les sociétés sur elles-mêmes, n'offre pas de champ à la gamme infinie des désirs. Le premier

état de choses est donc statique, enrobé dans le concret : un grossier système d'équivalences permet d'échanger des troupeaux, des femmes, des fourrures, des armes, des bijoux ou des produits du sol ; mais les conventions qui en fixent les tarifs ne souffrent aucun élargissement, n'autorisent aucun assouplissement des relations. Cependant les transactions s'allègent, le troc s'affine déjà quand les échanges se concentrent sur des matières inaltérables (métaux, ivoire) demeurant les mêmes et de transfert plus commode. Une deuxième phase s'amorce quand « l'humanité a trouvé que ces instruments d'achat pouvaient servir de moyen de numération et de richesses ». Dès lors, ces biens acquièrent, en plus de leur valeur intrinsèque, une valeur symbolique de *substitut* des autres biens : on voit poindre l'idée de *signe*. Mais ce signe demeure concret ; ce sont encore des talismans, objets précieux « encore attachés à des personnes ou à des clans... leur valeur est encore subjective et personnelle ». On entre dans la troisième phase quand, par une nouvelle libération, *le signe se détache de la chose signifiée*, quand on a trouvé « le moyen de détacher ces choses précieuses des groupes et des gens, d'en faire des instruments permanents de mesure de valeur, même de mesure universelle, sinon rationnelle... » Il subsiste des survivances, témoins des stades intermédiaires : dans le commerce des peaux de l'ancienne Russie, on ne maniait plus que des coins détachés et estampillés. Les premières monnaies antiques figuraient des têtes de bétail, d'où leur nom : *pecunia* (de *pecus*) ; une monnaie d'argent irlandaise porte encore le saumon. Les ancêtres de nos monnaies sont des plaques et lingots de cuivre, des lames d'or et d'argent, qui avaient elles-mêmes succédé aux coquillages et aux bijoux. La libération s'achève quand le signe est abstrait et conventionnel, transférable et payable à vue partout où il a cours. Mais d'ici là, que de chemin à faire ! Car, quand la valeur intrinsèque se retire, la valeur fictive doit s'affirmer sans conteste : elle a besoin d'être authentifiée par la *frappe*, l'effigie, l'inscription, les symboles reconnaissables de la puissance publique qui l'émeut. Coextensif au pouvoir politique, le droit de battre monnaie est une prérogative âprement disputée. Quand le pouvoir royal ou impérial se renforce, le système monétaire s'unifie, une seule monnaie résorbe les autres, symbole de l'unification politique. C'est ici qu'apparaissent l'*image* et l'*écriture*, désormais inséparables du coin, et du sort du numéraire. Sur son avers et son revers, la pièce clame son origine ; elle se date, marque un règne, elle entre dans l'histoire. Elle parlera au numismate comme un manuscrit. Par ses figures, ses signes com-

pliqués et ses filigranes, le billet tente de déjouer les faussaires. Si un sou pouvait parler, tout le monde se tairait ; ses indiscrétions laisseraient loin derrière celles du *Diable Boiteux* ou des *Bijoux Indiscrets*. J'ai là un sesterce du Bas-Empire, tout patiné, au fier relief ; je le palpe, je le fais sonner ; que n'a-t-il vu, entendu, où n'est-il pas entré, et que ne donnerait pas un historien pour déchiffrer son odyssée?

Or, il est frappant que cette évolution suive parallèlement celle du *nombre;* mieux : elles s'entrelacent. Dans les systèmes de « numération concrète » étudiés par Lévy-Bruhl, l'homme commence par compter sur ses doigts, sur les parties du corps. Puis il a recours à des objets maniables qui *objectivent* la numération : *le signe se détache du geste* dans les jetons, bouliers et abaques. Toutefois, emprisonné dans des combinaisons matérielles comme le numéraire l'était dans les marchandises, le nombre n'est pleinement libéré qu'une fois détaché de la chose, par le signe écrit, analytique et qui se compose avec lui-même. Le « nombre nombrant » s'abstrait alors du « nombre nombré ». Affranchissement tout de même incomplet tant que les calculs ne se font pas sur les signes mêmes. Procédant d'une conception globale, les chiffres romains sont rebelles à toute opération arithmétique : pour additionner, soustraire, multiplier, diviser, il faut passer par l'intermédiaire des abaques. Grevé de cette infirmité, le système romain entrave toute spéculation mathématique. Par une nouvelle mue, le système arabe introduit à la fois la *série ordinale* et la *cardination*. Non contents de s'étaler dans la série où chaque chiffre ne tient sa valeur que de son *rang*, les nombres sont divisibles par eux-mêmes, unités et sous-unités s'emboîtant les unes dans les autres. L'invention capitale du *zéro*, puis la *virgule* qui permet les décimales, font de ce système un instrument mathématique universel. Enfin une dernière promotion du nombre, celle de l'*algèbre*, en substituant les lettres aux chiffres, atteint un degré plus haut de généralité.

Chacune de ces étapes correspond à une phase de l'évolution de la monnaie. La substitution du quantitatif au qualitatif a le même sens de part et d'autre ; elle a la même portée qu'en physique, la substitution du degré thermométrique aux impressions subjectives et confuses de froid et de chaud. D'un côté comme de l'autre, la fiction s'instaure, le signe évince le sensible. Comme le nombre cardinal, toute monnaie d'un système cohérent comporte ses sous-unités et ses multiples. Le papier-monnaie, la lettre de change, le chèque et le mandat sont un peu à la monnaie métallique ce que les chiffres algébriques sont aux chiffres arithmétiques. Depuis

les Suméro-Accadiens et les anciens Sémites, partout le système monétaire est solidaire de celui des poids et mesures, des divisions du temps, de l'organisation du travail, de la centralisation politique, et, en somme, d'une conceptualisation de la valeur, d'une rationalisation de la vie.

On ne sera donc pas surpris que, dans l'esprit des hommes, tout cela forme un ensemble, que le calcul ait partie liée avec le commerce, qu'à l'aurore des grandes civilisations le livre de comptes voisine avec le contrat, le code et le recueil de prières. Sur la page de garde de leurs « livres de raisons », les bourgeois de jadis consignaient les événements marquants de leur vie, et livraient à leur postérité des réflexions morales ; ils les prenaient pour confidents. N'est-il pas significatif que le mot de *raison*, *ratio*, ait d'abord signifié « calcul », « proportion », et que le même mot de *spéculation* nous serve encore à désigner les combinaisons boursières ou les envolées des métaphysiciens?

Si l'invention de la monnaie est une étape décisive dans la conceptualisation de la valeur en ce qu'elle apporte l'idée d'une équivalence généralisée, d'une mesure fictive de la valeur, elle doit avoir toute la force et la faiblesse de la fiction, se mêler à l'aventure des hommes, se prêter à toutes leurs grandes entreprises, à toutes leurs passions. C'est ce que montre avec perspicacité Georg Simmel dans sa monumentale *Philosophie des Geldes*, ouvrage d'une étonnante richesse d'aperçus. Toute l'essence de l'argent se concentre dans la *commutabilité* abstraite de l'échange effectif, et qui se cristallise dans la monnaie. En lui réside une potentialité quantitativement finie, mais qualitativement indéfinie. C'est quand son pouvoir d'achat est devenu proprement *indifférent* aux choses achetées que s'affirme l'essence de l'argent ,dont l'unique fonction est de *valoir*, et de valoir n'importe quoi. Pour devenir signe universel, il lui a fallu, on l'a vu, se vider de toute valeur intrinsèque, particulière. C'est ce retrait, rançon de sa promotion, qui fait de lui la valeur par excellence, le dénominateur commun de toutes les richesses. En effet, par sa fonction pure d'*équivalence* (substituabilité) la monnaie concentre en elle toute la valeur économique, et en retour, elle communique à tous les biens les plus divers leur caractère commun de richesses économiques. Par là, elle attire tout le capital humain, et ébranle la masse des biens autrement inertes. Elle les fait entrer dans un circuit incessant, les propulse et les transforme. Ils ne communiquent que par son intermédiaire. L'argent « roule » ; il est essentiel à la monnaie comme au sang de circuler ; l'analogie avec le

sang se précise même, puisque dans le corps social, l'argent véhiculant les produits exerce une fonction nutritive des parties et unificatrice de l'ensemble. Ce fut certes une des plus grandes découvertes de l'humanité que celle d'un *moyen-terme indifférent*, contrepartie absolue qui s'entremet dans tous les échanges, autorise tous les transferts et toutes les combinaisons. A cet égard, on caractériserait bien les différentes cultures dans les divers domaines (religieux, moral, esthétique, scientifique) par le rapport entre l'objet de leurs intérêts essentiels et l'expression symbolique qu'elles en donnent ; et l'écart variable qu'elles mettent entre les symboles et les réalités ne les caractérise pas moins, en leur assignant un rang, que les centres de ces intérêts eux-mêmes. Peut-être chacune de ces sociétés observe-t-elle en moyenne un écart invariable entre les symboles et les réalités, et ne sont ce que les centres d'intérêts qui se déplacent pour elles au cours de leur histoire.

Toute société étant un entrecroisement d'intérêts et de projets, et d'autre part toute activité humaine comportant une visée intentionnelle, le *pouvoir médiateur* de l'argent apparaît double : intermédiaire entre les volontés qui s'affrontent ou se complètent ; et relais, terme intercalaire inséré dans le système téléologique qui subordonne les moyens aux fins. Aussi peut on voir dans le système monétaire comme le cas-limite de l'instrumentalité, le moment où l'*instrument*, se dépouillant de toute matérialité, se change en *signe*. De là la puissance redoutable, maléfique parfois, de l'argent, mais aussi son remarquable pouvoir de simplification, son rôle comme agent de rationalisation des conduites. Le troc n'opère à la satisfaction des parties que si précisément deux désirs s'entrecroisent, ce qui limite les chances, car s'il n'y a pas réciprocité, l'un des deux fait un sacrifice sans contrepartie. Au contraire, l'argent constitue une masse neutre toujours disponible, et l'acheteur est aussi content d'acquérir que le vendeur de gagner, puisqu'à son tour, il pourra acheter, et ainsi de suite. Ainsi, au lieu d'une simple relation bilatérale et fermée, on a un circuit ouvert. La liberté est même double, car elle porte à la fois sur la *nature* des biens désirables et sur le *moment* de l'opération. En un sens, qui possède l'argent dispose du temps ; plus que celui qui détient un objet, il peut attendre. Nous avons tenté, dans la *Source des Valeurs*, de décrire cette complémentarité des besoins dans les « couples ». La détermination d'un étalon quelconque, mais unique, est importante. Elle est si naturelle aux peuples évolués que le système se reconstitue automatiquement quand il y a pénuerie. On l'a vu pendant la guerre : tel camp de

prisonniers avait son étalon-tabac avec la cigarette comme monnaie divisionnaire et son « cours » quotidien comportant des fluctuations. Et il y avait dans nos villes une *bourse* du « marché noir » dont les coiffeurs et les garçons de café étaient les courtiers et les agents de change. Toute économie fermée reconstitue spontanément ses organes, et la valeur-signe se pose indifféremment sur tout produit jugé significatif : à l'école, les enfants comptent et trafiquent en billes, en tablettes de chewing-gum, etc. L'essence métaphysique de l'argent consiste en ceci qu'en représentant « la possibilité de toutes les valeurs », il en vient à condenser la « valeur de toutes les possibilités ». C'est ce qu'exprime Lavelle dans le *Traité des Valeurs* quand il constate que la valeur économique est à sa manière une « image de toutes les autres » mais qu'elle peut en devenir facilement la caricature.

C'est l'intarissable ressource de l'argent de *signifier tout ce qu'il n'est pas*, de concentrer la valeur dans un signe qui n'est que signe, mais *polyvalent*. Il est en quelque sorte le véhicule neutre, le « moyen absolu ». De là les multiples combinaisons auxquelles il se prête, mais aussi les tentations auxquelles il expose, les perversions qu'il provoque. Son cas est bien unique, puisqu'il est à la fois imprégné de finalité et étranger à tout but particulier. Inséré dans la série des moyens et des fins, à titre de moyen par excellence, il arrive qu'on le prenne pour fin unique, renversant ainsi la hiérarchie des moyens et des fins, ce qui est peut-être la meilleure définition du péché. Telle serait la forme d'avarice qui se porte non sur les choses, mais sur l'argent. Mais la question n'est pas si simple. G. Simmel soutient en effet qu'à bien prendre les choses, l'homme d'argent a plus de chance que les autres d'échapper au pessimisme ; car si les désillusions des hommes proviennent de ce que les divers désirs ne trouvent point en face d'eux précisément les objets qui les satisfont, parce que ces différents objets sont trop particuliers, trop éloignés, ou qu'ils ne se présentent pas au bon moment, rien de tel ne saurait se produire pour l'argent, dont on n'a rien à attendre que sa potentialité universelle, sa signification sans contenu sensible : il n'a rien à nous cacher, puisqu'il n'a rien à nous révéler. C'est aller un peu loin, car précisément l'avare prend la proie pour l'ombre ; différant sans cesse de vivre, ses jouissances illusoires sont sur un fond de néant. Mais ailleurs, G. Simmel présente la chose autrement, en considérant cette fois la relation entre l'*immobile* et le *mouvant*, l'*être* et l'*avoir*. De ce point de vue, le prodigue et l'avare représentent deux perversions inverses du sens de l'avoir ; l'un, parce qu'il accélère exagérément la mobilité naturelle à l'argent, et ne

saisit rien au passage, et l'autre, parce qu'il arrête au contraire le mouvement de circulation : il bloque le circuit, et détruit ainsi sans le savoir la finalité de l'argent. Or l'argent qui dort, est mort ; non seulement il est mort, mais il se corrompt, et corrompt son possesseur. L'un est Héraclitéen, l'autre Eléate.

Pourtant ces perversions mêmes, en nous invitant à remonter à leur source, attestent l'existence d'un sens vital et sain de la possession dont une philosophie spiritualiste doit rétablir la portée. G. Simmel le fait, à propos du mariage, en des pages d'une grande pénétration et d'une grande élévation. Le don mutuel des personnes, avec toutes les convictions et les engagements qu'il comporte, tout cela, dit-il, « ne signifie pas tant une valeur que nous avons, qu'une valeur que nous sommes ». D'ailleurs, entre être et avoir, nulle coupure nette : le centre et la périphérie du moi ne cessent de communiquer. D'une part, le moi, « centre formel » et vide, sujet « ponctuel », ne s'affirme et ne vit que par ses appartenances dans lesquelles il révèle et affirme ses préférences, dont il étoffe son existence temporelle ; c'est par ses qualités, ses manières d'être, ses sentiments, ses objets de prédilection, qu'il vit aux yeux des autres : « Dis-moi ce que tu aimes, je te dirai qui tu es. » D'autre part, c'est seulement dans la mesure où ces appartenances entrent dans la sphère vitale d'un moi, gravitent autour d'un centre, qu'ils ont à nos yeux sens et valeur. Ainsi, non seulement il est vain de vouloir tracer une ligne de démarcation entre être et avoir, mais l'un comme l'autre a une signification de valeur. En un sens analogue, nous avons esquissé dans l'ouvrage cité une réhabilitation de l'avoir. Pour conjurer la dégradation des valeurs, il suffit de remonter à l'acte humain dont elles procèdent, et de ne pas couper la relation entre le sujet et l'objet.

C'est peut-être précisément en raison de cette ambiguïté du rapport entre le sujet et l'objet que tout ce que l'on peut dire en faveur de la fonction civilisatrice de l'argent a son revers. Car il n'est rien de plus facile que d'être possédé par sa possession. Née de la liberté créatrice, l'invention de l'argent risque de se retourner contre elle toutes les fois que la transcendance du rapport entre la personne et les biens n'est plus reconnue. Ce qui donne aux analyses de G. Simmel leur intérêt dramatique, c'est qu'en dépit des efforts déployés pour mettre en lumière la contribution de l'argent à la libération de l'homme, en dépit également du postulat initial relativiste, elles rencontrent à un certain moment dans l'abso-

luité de la personne un obstacle infranchissable, au-delà duquel force nous est de rebrousser chemin, en rendant le quantitatif au domaine du relatif, et en reconnaissant que les moyens, si géniaux soient-ils, ne valent que par l'usage qu'on en fait.

Dans une ligne ascendante, on doit, pour rendre justice à l'argent, mettre à son actif au moins deux contributions principales au progrès humain : l'une, formelle et intellectuelle ; l'autre, institutionnelle et juridique. Le premier trait ressort du lien intime, déjà relevé, entre les exigences du commerce et l'élaboration des normes de la pensée logique : il est naturel que la pratique du négoce et de la finance ait développé, plus que celle de l'agriculture et de l'artisanat, les facultés logiques, l'aptitude à l'abstraction, le goût de la subtilité intellectuelle ; et qu'en fait, les peuples voyageurs et marchands, Grecs, Juifs, Arabes, y aient excellé. En maniant les jetons, les sequins et les deniers, en jonglant avec les chiffres sans avoir à manipuler les choses pesantes et sales, on prend goût à jouer avec les idées. Cette théorie a beaucoup de faits pour elle ; mais elle rencontre deux objections. D'une part, la pensée hellénique, dans ce qu'elle a de créateur, a toujours fortement accusé (en particulier en la personne de Platon) le contraste entre la spéculation mathématique désintéressée (arithmétique ou science des nombres) et l'empirisme routinier des marchands (logistique ou art du calcul). Toute invention authentique exige une mue, une rupture des cadres habituels. D'autre part, si les Juifs et les Arabes ont contribué d'une manière éminente à l'avancement des sciences abstraites, on ne saurait en dire autant d'autres peuples qui, comme le rappelle G. Simmel, ont également dû leur vocation commerciale et banquière au fait d'avoir été des minorités refoulées, objet de ségrégation religieuse et racial (Parsis, Arméniens, Huguenots, Quakers). Reste qu'en fait, la contribution des premiers est manifeste. G. Simmel entreprend de montrer qu'en droit, cela s'explique par une affinité secrète entre la spéculation financière et le monothéisme : pour qui toutes les différences s'effacent en une entité indéfinie, milieu neutre qui absorbe et neutralise les choses particulières, la pensée d'un Etre souverain, unique, incrustable et en qui se résolvent les contradictions, semble naturelle ; et inversement, pour qui cette pensée est familière, le perpétuel va-et-vient des choses, la transmutation des richesses ainsi que le détachement à l'égard des particularismes nationaux, s'imposent également. Pareillement, faut-il dire, selon la thèse célèbre de Max Weber, que ce sont les protestants, en particulier les puritains, qui ont fait le grand capitalisme moderne et

provoqué l'essor des banques, parce que, pour eux, l'Éternel bénit la prospérité, que c'est un devoir de s'enrichir, et puisqu'au demeurant les affaires du monde n'étant rien au regard de Dieu, la part de l'homme est celle d'ici-bas et elle est bien à lui? Mais les Florentins et les Génois ont fondé les premières banques, et ils n'étaient pas protestants. W. Sombart, qui, dans *Le Bourgeois*, fait d'expresses réserves à l'égard de la thèse (d'ailleurs déformée) de Weber, soutient qu' « en aucun cas des aspirations purement morales ne peuvent engendrer des *formes* économiques ». Il reconnaît cependant qu'agissant concurramment avec d'autres, ces forces ont pu au moins favoriser, mais indirectement, l'esprit de finance et l'élaboration du grand capitalisme, en faisant naître « une disposition favorable au capitalisme, et notamment une conception de la vie ayant pour base la rationalisation et la méthodisation de toutes choses, et à l'élaboration de laquelle la philosophie de la basse antiquité et les trois principales religions ont pris une égale part ». Ainsi prise avec des précautions et les extrêmes réserves qui en émoussent le tranchant, la thèse en question garde un vif intérêt, et elle pourrait être repensée dans de nouvelles perspectives. Mais il ne s'agit plus alors du tout d'une affinité interne entre le négoce et le monothéisme, d'une ressemblance quelconque entre le milieu neutre de l'argent et l'infinité divine, mais bien d'une sorte de *messianisme pragmatiste* qui, effectivement, a essaimé et fructifié avec une vigueur inouïe dans la civilisation américaine. On ne saurait nier que dans l'esprit de ses adeptes plus ou moins conscients, cette exaltation de l'efficacité, de la productivité à tout prix qui aboutit à une forme de volonté de puissance, ne coexiste en fait avec un moralisme rigide où l'on reconnaît la touche puritaine, son style de vie. Il est même permis d'y voir, bien que cette conception nous paraisse tourner au matérialisme, une lointaine inspiration biblique. Mais, comme le remarque A. Siegfried dans *l'Ame des Peuples*, c'est au prix d'un renversement : le culte de la puissance et de la réussite en vient alors à se retourner contre son principe.

Non moins attachante, et différente par ses applications, est l'autre ligne de réflexion, celle qui touche à l'élaboration des structures institutionnelles et juridiques. Indéniablement, il y eut une phase historique qui va du Moyen Age à l'aurore des temps modernes, où l'on peut parler d'une libération de l'homme par l'argent. G. Simmel consacre de longues et puissantes analyses à dégager cette idée. Il fait ressortir sur des cas typiques comment les prestations en argent ont

maintes fois affranchi l'individu d'obligations personnelles asservissantes, dégradantes ou odieuses, desserrant peu à peu le carcan, introduisant du jeu dans des institutions où l'homme était pris dans un réseau rigide de relations comme une pièce d'un ensemble.

Certes, au temps du servage, et même plus tard, la *dépersonnalisation des relations* ne pouvait avoir que du bon, en substituant, dès que cela a été possible et admis, une redevance en argent à des prestations en nature accablantes, ou à des obligations humiliantes. Et l'argent, à cet égard, a été un instrument libérateur, en instituant une certaine *distance* entre l'obligataire et son créancier, entre le serf, ou le vilain, et son seigneur. Il est au moins deux domaines où cette action est manifeste : le domaine pénal et le droit matrimonial.

Émile Garçon souligne dans *Le Droit Pénal* quel progrès dans les idées juridiques représente l'indemnisation pour meurtre, le *Wehrgeld* du droit germanique. Toute barbare qu'elle nous paraisse, la coutume du talion était elle-même une première tentative, timide et maladroite, pour limiter la vengeance privée illimitée. Le Wehrgeld, en substituant le versement d'une somme convenue au supplice et à la mort, accomplit une double réforme révolutionnaire : elle met fin aux mesures cruelles, humanise la sanction ; et en interposant la puissance publique entre l'offenseur et l'offensé, elle réserve à l'État le monopole du droit de punir : Cela va dans le sens de Beccaria et du droit pénal moderne, conformément à la maxime ancienne : *odia sunt restringenda*. L'incidence de l'indemnité est double, observe G. Simmel : elle est une *compensation* envers les parents de la victime (aujourd'hui la partie civile) ; quel qu'en soit l'aspect dérisoire en regard du préjudice moral, le *pretium doloris* est un geste protecteur de la part du Prince. Et elle est vis-à-vis du coupable une peine *afflictive*, mais humanisée.

Le droit du mariage donne lieu chez G. Simmel a des développements du plus haut intérêt. Non seulement un pas est franchi quand le *jus primae noctis*, coutume avilissante (elle-même lointaine survivance de conceptions magiques dont on trouve les traces dans les sociétés archaïques) est remplacé par le versement d'une redevance au suzerain (Brautgeld, Ehegeld) mais le *mariage par achat* (Kaufehe) si répandu dans les sociétés antiques, et qui choque la conscience moderne parce qu'on n'en saisit plus le sens, correspond dans le droit médiéval, comme dans les sociétés archaïques, à des motivations morales précises. Il est un progrès par rapport au rapt et à la promiscuité sexuelle, et met fin au règne de

la violence. Le versement d'une contrepartie, loin d'être humiliant pour la femme, vaut consécration légale ; il ouvre pour la femme un droit à la protection dont ne jouit pas celle qui s'est fait enlever. Quant au *Mitgift,* sorte de dot versée par les parents, il constitue aussi une assurance pour la protection de la femme, assurance contre la non-exécution des engagements ; il signale le mariage légitime par rapport au concubinage. La motivation morale de ces institutions ressort par contraste d'une confrontation avec le cas de la *prostitution,* car dans les deux cas, le sens de la rétribution n'est pas du tout le même. Le rôle de l'argent est alors significatif : alors que dans la coutume médiévale, le *Morgengabe* (pretium virginitatis) représentait en somme un hommage du mari et pouvait se donner en nature comme en argent, c'est toujours en argent que l'on paie la prostituée, et ce paiement est ici nécessairement dégradant ; l'argent, par son caractère labile et son impersonnalité, symbolise à merveille l'absence d'engagement de ce qui n'est qu'un caprice des sens, l'usage d'autrui comme moyen. D'ailleurs, dans les relations amoureuses normales, la femme, s'il lui plaît parfois d'en faire, n'aime pas recevoir des cadeaux en argent, alors qu'elle en accepte en nature, comme si tout ce qui rappelle, même de loin, la vénalité devait être écarté. Dans l'amour véritable, on se donne sans retour ; cependant, la femme donne plus que l'homme ; plus immergée dans la nature, le sexe n'est pas pour elle comme pour l'homme un aspect de sa personne dissociable du reste. C'est pourquoi, bien que la sexualité soit en nous ce qu'il y a de plus générique, de moins personnel, on peut dire que, pour la femme, le don de sa personne, plus total, porte sur l'intime de son être. Les peuples sentent bien d'ailleurs que la femme abdique plus de son indépendance et que la partie n'est pas égale : aussi chez les Bataks, en cas de rupture de fiançailles, l'homme doit-il une indemnité plus forte que la femme.

Le rapprochement de tous ces faits et leur confrontation avec le Wehrgeld impose à notre attention et à notre respect les séculaires tâtonnements pour définir le principe d'une équivalence entre valeur monétaire et valeur humaine. Cette aspiration à un idéal se rencontre ici avec la recherche d'un étalon monétaire : dans les variétés de Wehrgeld, on aurait tort de voir l'homme ravalé au niveau du prix payé ; dans l'esprit des contemporains, c'est au contraire la vie humaine qui est prise comme unité absolue. Au lieu d'un nivellement des valeurs, nous sommes au contraire en présence d'une tentative pour hausser l'argent au niveau de la valeur humaine ; *il ne s'agit pas d'une relativisation de l'absolu, mais*

d'un essai d'absolutisation du relatif. Quelque chose d'analogue a lieu dans les dispositions légales de la Révolution fixant les tarifs imposables en prenant pour unité la journée de travail.

Mais en assignant pour la première fois à la vie humaine une fin transcendante : le salut de l'âme, et en érigeant à l'absolu la valeur de la personne, le christianisme condamnait par avance à l'échec tous les efforts, si louable qu'en fût l'intention, pour chercher une adéquation entre l'argent et l'homme : on ne peut comparer l'incomparable. La personne est irremplaçable ; on ne peut lui trouver d'équivalent dans un type de valeur par définition quantitatif. Échec fécond tout de même, puisqu'il révèle cette vérité qui est au cœur du débat ; efforts émouvants pour limiter l'empire de la violence, de la cruauté et de l'arbitraire.

Du moins, si la dialectique d'*équivalence* échoue, la dialectique de *distance* nous reste-t-elle, et elle ne déçoit pas. S'il est vrai que les civilisations se caractérisent par l'écart qu'elles mettent entre l'*être* et l'*avoir*, par *la distance du moi aux choses*, on peut attendre quelque chose de l'argent en ce domaine. En dehors de sa fonction proprement économique, comme dénominateur commun des richesses, véhicule neutre des valeurs et agent d'activation des entreprises, l'argent a joué, et joue encore un rôle indirect, mais capital. Dans nos sociétés modernes complexes, il entoure l'individu, comme le droit tout entier, d'une enveloppe protectrice qui préserve ce que son intimité a de précieux. Telle serait en fin de compte sa finalité la plus haute. La rationalisation de la vie, pas plus ici que dans l'emploi des techniques, ne saurait suppléer à la spiritualité. Du moins peut elle en rehausser le prix et en ménager l'accès.

JEAN PUCELLE.

Questions socialistes [1]

D'une façon générale les diverses aliénations telles que nous les avons décrites, si elles entretiennent toutes des relations avec l'aliénation économique, ne sont pas purement et simplement déterminées par elle, encore moins par la forme particulière qu'elle revêt dans le capitalisme moderne. La tyrannie politique, l'inégalité sociale, l'asservissement psychotechnique, l'exploitation économique et la direction de conscience ne sont pas en dernier ressort déterminés par le statut de la propriété privée ou par le régime économique. Sur la même base juridico-économique sont possibles des structures politiques, sociales, idéologiques extrêmement diverses dont certaines peuvent constituer des aliénations de fait, sans que la dépendance de fait puisse être érigée en rapport (de causalité ou d'expression) de droit. Réciproquement sur la base de structures économico-juridiques très diverses — aussi hétérogènes par exemple que le capitalisme ou le collectivisme — peuvent naître et prospérer des formes analogues d'aliénation politique, sociale et spirituelle. La structure politico-sociale d'une communauté historique n'est donc pas déterminée en dernier ressort par un unique fait d'ordre économico-juridique : la nature des rapports de production ne détermine pas unilatéralement la nature de l'État, la forme du pouvoir, la structure de l'élite gouvernante ou de la stratification sociale — quelle que soit, bien entendu, leur importance que nul ne songe à minimiser. Plus précisément l'existence de la propriété privée de type capitaliste est impuissante à rendre compte à elle seule de la naissance d'aliénations politique, sociale, économique et spirituelle qui lui sont historiquement antérieures et dont l'histoire contemporaine révèle la survivance

(1) Ces pages sont extraites d'un « *Essai sur le Sens du Socialisme* au XXe siècle ». Les analyses de cette étude convergent vers une remise en question radicale de la théorie marxiste des aliénations qui est simultanément l'élucidation de la problématique politique propre au socialisme. D'une part les diverses aliénations sont irréductibles à la seule aliénation économique comprise comme exploitation capitaliste. D'autre part la suppression de cette seule exploitation n'est la condition ni nécessaire ni suffisante de la disparition des aliénations. Enfin l'idée même d'aliénation et du dépassement de toute aliénation doit être révisée et repensée à la lumière d'une philosophie politique qui fait défaut au marxisme.

quand cette existence a disparu. L'État tyrannique, l'élite exploiteuse, la direction de conscience... sont des possibilités permanentes de l'histoire universelle dont les origines ne peuvent qu'absurdement être confondues avec un fait historique aussi particulier et transitoire que la structure capitaliste de l'économie.

Du point de vue philosophique disons que la spécification des aliénations est corrélative d'une spécification des sphères de la réalité historique totale dont elles constituent à la fois la vérification et la justification. Toutes nos descriptions s'unifient en une « Philosophie politique » qui tout à la fois affirme le caractère total et dialectique de la réalité historique et refuse l'identification ou la réduction des moments de cette réalité à une seule de ses dimensions. Le politique (au sens strict) est irréductible à l'économique et au social sur la base desquels cependant il s'organise et se constitue — et c'est pourquoi il y a une aliénation politique qui, pour changer de visage et de techniques selon la base économico-sociale, n'en est pas moins spécifique en son essence. En d'autres termes, l'État est irréductible à la société, même s'il est l'État de cette société, et s'il y a une aliénation propre à l'État elle requiert un traitement qui s'adresse à l'État. La critique du politique est dès lors naïve et néfaste si elle s'achève dans le projet stérile et aberrant de supprimer le politique ; mais elle est nécessaire et doit être incessante si elle a pour dessein de dégager ce qui dans l'État constitue la possibilité permanente de l'aliénation politique. La politique n'est pas le mal, mais il y a un « mal politique » dès que l'État, sans lequel une vie libre et digne est impossible, aliène cette vie ou la confisque à son profit. C'est dire que toute critique politique qui se meut à l'intérieur du marxisme manque de profondeur et de radicalisme, quelles que soient les vérités de détail qui se dégagent. Vouloir expliquer d'une façon marxiste pourquoi l'État soviétique n'a pas disparu — quitte bien entendu à affirmer que cet État est l'Autre des États existants — c'est se fermer à l'explication décisive parce que justement le marxisme a manqué le politique. En fait la négation de principe de l'autonomie du politique a engendré historiquement l'hyperbolisation du politique comme si sa méconnaissance doctrinale le libérait en fait de toute limite et de toute attache. L'État soviétique décide du tout de la vie historique sur le fondement d'une doctrine qui annonce le dépérissement de l'État et sa progressive dissolution dans la substance sociale. Il est clair qu'en droit comme en fait la tyrannie politique est irréductible à l'infra-structure juridico-économique.

De même l'aliénation sociale est une possibilité permanente de toute société que n'explique pas le seul recours à l'économie — encore moins au seul statut de la propriété. Toute société est stratifiée, et toute stratification sociale tend à se pétrifier et à donner naissance au phénomène de classes. Cette stratification est consubstantielle à l'existence de toute société organisée, mais son origine et sa nature sont diverses. Selon les mentalités, les structures politiques, économiques, techniques, etc..., la nature et les formes de l'élite ou de la hiérarchie sociale varient. La guerre, le savoir, la fortune, la tradition... autant de sources possibles de cette élite, autant de justifications possibles du maintien de ses privilèges et de sa domination. Toute société est inégalitaire politiquement et socialement et l'on voit mal comment il pourrait en être autrement : les uns gouvernent, les autres sont gouvernés, les uns ont des honneurs, des privilèges, des satisfactions que les autres n'ont pas, les uns organisent, planifient, administrent, les autres travaillent et réalisent... Sans doute cette inégalité doit être elle-même organisée pour être rendue à la fois juste et supportable : dès que la stratification sociale se fige et qu'elle aboutit à une pétrification de la société en classes fermées auxquelles sont liées d'une façon permanente des honneurs, des profits, des privilèges matériels et spirituels, un mode spécifique de vie... l'inégalité se tourne en une aliénation permanente qui tout à la fois déchire le corps social (lutte de classes) et atrophie l'individu soumis, dès sa naissance, au destin particulier de sa classe. En principe la stratification sociale moderne est déterminée par un mécanisme social qui hiérarchise les fonctions et voue chacun à remplir telle ou telle fonction. Cette hiérarchie devient aliénation dès qu'elle impose à l'individu, quelles que soient ses capacités (c'est-à-dire son degré d'utilité sociale), une fonction déterminée par sa naissance dans telle ou telle couche sociale. Historiquement cette aliénation prend des formes diverses et l'on voit mal que l'aristocratie nobiliaire qui, pendant des siècles détint le monopole des fonctions gouvernantes, puisse prétendre aujourd'hui dans les grandes société sindustrielles modernes à maintenir ses privilèges. Le capitalisme bourgeois a engendré une forme d'aliénation sociale particulièrement intolérable puisqu'elle se prétendait fondée sur le respect même de l'égalité politique et juridique — et qu'elle aboutissait à une exploitation ignominieuse sous le couvert de la rationalité économique. Mais le capitalisme n'est pas l'origine unique et nécessaire d'un phénomène universel et permanent dont il a seulement été — et est encore — une des formes les plus saisissantes, quoique cette forme,

soit ambiguë dans son origine ou sa signification. La grandeur du marxisme, ce sera d'avoir dégagé avec un relief impressionnant ce fait historique de la lutte de classes à l'intérieur de la société bourgeoise : son erreur, de l'avoir si étroitement rattaché à la seule structure économique capitaliste du XIXe siècle que le phénomène des classes devient ou inexplicable ou artificiel dans un autre contexte. En vérité, la société industrielle moderne tend à substituer aux hiérarchies traditionnelles, et à la hiérarchie bourgeoise — encore empêtrée de traditions irrationnelles — une hiérarchie purement fonctionnelle fondée sur la rationalité technique : encore avons-nous vu que le rôle, les privilèges et la conscience qu'a de soi la couche des managers sont variables. La nouvelle élite technique n'exclut pas la survivance ni la supériorité d'autres élites — traditionnelle, spirituelle, politique, etc... — comme elle peut progressivement les absorber toutes. Unification ou pluralisation, ouverture ou fermeture de l'élite ou de la classe dirigeante constituent des possibilités de toute société. Dès lors l'aliénation sociale n'est pas réductible à un seul fait d'ordre économique, encore moins à un fait historique transitoire, si elle a son origine permanente dans une sorte de fossilisation et d'institutionalisation d'une domination de classe dont *ici* le statut de la propriété privée peut être la cause — mais dont *là*, jadis et maintenant, l'origine réside dans un phénomène de violence irréductible à la seule inégalité économique : l'élite gouvernante soviétique est sous la dépendance stricte de la superstructure étatique à son tour fondée sur la dictature totalitaire du Parti unique ; la fossilisation sociale est d'une autre nature que celle dont la société bourgeoise a donné ou donne l'exemple : elle n'est pas autre en son essence et une classe de bureaucrates, de professionnels de la politique, de fonctionnaires du parti peut proliférer sur les décombres du capitalisme. Bien entendu nous passons sous silence toutes les questions relatives au nombre, aux rapports, aux structures des classes : il nous suffit ici d'affirmer que l'aliénation sociale comprise comme pétrification de la stratification sociale est irréductible à la seule exploitation économique de type capitaliste, qu'elle est une possibilité permanente de toute société et que la société industrielle moderne peut lui donner des formes apparemment rationnelles cachant effectivement la violence qui en constitue le principe permanent. Après tout, il y a une domination technocratique plus insupportable et plus irrémédiable que la domination irrationnelle d'une classe traditionnelle, parce qu'elle paraît fonder en raison l'exploitation et l'oppression qu'elle fait subir à ceux qui sont effectivement maintenus

dans l'obéissance ou la terreur. A cet égard le social est irréductible à l'économique pur, la hiérarchie sociale formellement indépendante du statut de la propriété, et l'aliénation sociale — comme suprématie absolue d'une classe ou d'une couche — sans commune mesure avec la seule inégalité économique même si elle la suppose ou l'appelle.

Il nous paraît inutile de reprendre notre analyse à propos de l'aliénation psycho-technique et de l'aliénation spirituelle : l'une et l'autre parce qu'elles sont spécifiques, sont irréductibles à une autre aliénation qui en constituerait l'essence. D'une part l'aliénation psycho-technique s'enracine dans les formes modernes du travail indépendantes en leur principe du régime économique ou du statut de la propriété. D'autre part, l'aliénation spirituelle, comme négation de l'autonomie spirituelle, résulte d'une confusion des pouvoirs dont le principe n'est évidemment pas lié à la particularité d'un régime économique.

Une première conclusion s'impose donc : si les diverses aliénations comprises comme violence faite à la liberté sont spécifiques, il est contraire aux faits comme à la théorie, de chercher l'origine radicale ou l'essence de cette violence dans un unique fait de nature économique. Le capitalisme en particulier, ou les phénomènes économiques en général ne sont pas la suffisante explication des aliénations politiques, sociale, psycho-technique ou spirituelle et la thèse est absurde qui fonde une possibilité permanente de la vie historique sur la structure transitoire d'une des dimensions de cette vie. A supposer qu'il y ait *une* origine radicale des aliénations — ce qui est encore en question — elle ne peut en droit se confondre avec une seule d'entre elles tenue pour essentielle et les faits historiques — dont l'ambiguïté reste insurmontable — révèlent l'inanité d'une telle réduction.

Il s'ensuit immédiatement que la disparition du capitalisme, si souhaitable soit-elle, ne peut entraîner la disparition corrélative (et subordonnée) des autres aliénations. L'État tyrannique, l'exploitation de classes, le gouvernement des âmes... peuvent encore et toujours prospérer quand le capitalisme aura vécu. Encore peut-on s'interroger sur le fait de savoir si la disparition des structures juridico-économiques du capitalisme est la condition suffisante de la suppression de la seule exploitation économique.

***

On sait que selon Marx l'origine radicale de toutes les aliénations est la réalité fondamentale qui est identiquement

leur suppression parce qu'elle est le propre mouvement de se nier (1). Ainsi, l'aliénation économique porte toutes les autres aliénations et, contradictoire en elle-même, son évolution est en même temps sa mort. Elle serait seule autonome et suffisante parce qu'elle contiendrait seule le principe de sa naissance, de son développement et de sa disparition. Autrement dit, l'économique (*i. e.* ici le système capitaliste) serait l'origine et la solution de toutes les contradictions parce qu'il serait sa propre origine et sa propre solution. En termes stricts le devenir des forces et des formes de production engendrerait, porterait et résoudrait la dialectique totale qu'est la réalité historique et, plus précisément, l'aliénation économique comme exploitation capitaliste serait irréductible parce qu'elle serait *seule* sa suffisante et nécessaire réduction. Nous venons précédemment de nier le caractère radical de l'aliénation économique : cette négation ne remet-elle pas en question l'autre aspect de la thèse marxiste? Le capitalisme est peut-être son propre fossoyeur : s'ensuit-il que l'origine du capitalisme soit d'ordre strictement économique — et que, le capitalisme disparu, la possibilité de l'aliénation économique s'évanouisse? En vérité la théorie marxiste de l'aliénation économique n'est pas sans ambiguïté, ni sans contradiction. A la suite du P. Calvez, et nous inspirant librement des analyses précises que contient son beau livre *la Pensée de Karl Marx*, nous voudrions relever succinctement quelques-unes de ces ambiguïtés ou contradictions, moins pour contester le marxisme que pour élucider les tâches du socialisme démocratique.

1° Un premier problème reste finalement irrésolu — sinon insoluble — dans la perspective marxiste, celui de l'origine historique de l'aliénation capitaliste. En principe si cette aliénation est l'origine radicale de toutes les autres aliénations, elle trouve elle-même son origine dans des phénomènes purement économiques. Institutionalisé, le capitalisme ne peut pas ne pas être l'exploitation d'une classe par une autre — d'où lutte de classes, État, idéologies, etc... Mais une question se pose : d'où vient cette institutionalisation? Le capitalisme s'explique-t-il à partir du seul mouvement des forces et des formes de production? L'accumulation primitive (de capitaux et de forces ouvrières) est-elle un pur phénomène économique? Marx n'a dérobé ni le problème ni la réponse — mais son explication remet en question le principe même

(1) Dans les pages qui suivent nous nous plaçons à l'intérieur de la perspective marxiste : notre critique, purement interne, ne préjuge pas de la valeur de la doctrine extrinsèquement considérée.

de toute sa théorie des aliénations : « Dans les annales de l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, la règle de la force brutale qui l'a toujours emporté... Au fond du système capitaliste il y a la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit sur une échelle progressive dès que le système capitaliste s'est une fois établi ; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, les moyens de production aient été arrachés sans phrase aux producteurs qui les employaient à réaliser leur propre travail, et qu'ils se trouvent déjà détenus par des producteurs marchands qui eux les emploient à spéculer sur le travail d'autrui. Le mouvement historique qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée « primitive » parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois... »

A l'origine historique du capitalisme devenu institution il y a donc une violence primitive irréductible à un phénomène économique en général et moins encore à l'exploitation capitaliste puisque c'est cette violence qui a rendu possible l'institutionalisation de l'exploitation. Cette violence historique a engendré corrélativement le capitaliste entrepreneur et l'ouvrier exploité. D'une part, il a fallu que des milliers de travailleurs soient expropriés de leurs biens et moyens de production, délivrés par ailleurs de l'asservissement aux conditions traditionnelles du travail, afin que dépouillés de tout, hors leur force de travail, ils soient obligés pour vivre de vendre cette force à ceux qui détenaient les biens et moyens qui permettent de la réaliser. D'autre part, il a fallu que certains hommes — les futurs capitalistes — supplantent par la violence (ou par la ruse) les potentats féodaux et brisent le régime corporatif qui entravait le libre essor du développement de la production... Le détail de cette histoire, Marx l'expose à grands traits et résume : « l'histoire de leur exploitation (celle des ouvriers) n'est pas matière à conjecture : elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles... L'ensemble du développement, embrassant à la fois la genèse du salarié et celle du capitaliste, a pour point de départ la servitude des travailleurs ; le progrès qu'il accomplit consiste à changer la forme de l'asservissement, à amener la métamorphose de l'exploitation féodale en exploitation capitaliste »...

Ainsi la violence purement économique telle qu'elle se trouve institutionalisée dans et par le capitalisme, repose sur une violence primitive de nature extra-économique, en elle-

même aveugle (« sans phrases ») et qui n'est qu'une expression historique de la volonté de puissance ou de la volonté de domination. Ainsi que l'écrit le P. Calvez : « L'aliénation du travailleur par rapport aux moyens de production ne serait pas seulement un mécanisme économique automatique résultant des lois du marché, dès qu'est jeté sur ce marché de la force de travail libre, mais il y aurait à la base un rapport de domination et de contrainte, apparu par le jeu de la violence pure, et maintenu ensuite par une violence canalisée dans des mécanismes économiques. » Dès lors l'exploitation capitaliste ne trouve pas sa suffisante explication dans le mécanisme même de son fonctionnement, puisqu'elle comporte, au moins dans son origine historique un élément de violence pure irréductible au seul déterminisme économique et encore inconsciente de sa signification historique (1).

D'autre part — mais cette remarque est moins intéressante pour notre propos — la naissance de l'exploitation capitaliste, c'est-à-dire d'un type d'exploitation économique fondée sur l'appropriation privée des biens et moyens de production, ou encore sur la séparation du capital et du travail, repose sur des forces de production déjà devenues sociales : l'appropriation privée, réalisée historiquement par la violence, est corrélative d'une division technique du travail social dont elle a profité et dont elle a assuré un développement extraordinaire. Non seulement elle est irréductible à la pure explication économique, mais en un sens elle la contredit puisque des forces productives qui deviennent techniquement sociales devraient, selon le matérialisme historique, exiger des rapports de production socialisés alors qu'historiquement c'est le contraire qui s'est produit : *certains* hommes ont dépouillé par la violence d'autres hommes (cultivateurs, petits propriétaires, paysans), *certains* hommes ont eu la volonté et la capacité de combiner leurs forces productives nouvelles pour leur donner une efficacité ou une productivité qu'elles n'auraient jamais eues sans leur synthèse en un processus unique de production (entrepreneurs privés à la fois organisateurs et innovateurs).

Ainsi l'aliénation économique de type capitaliste, que le marxisme tient pour l'origine radicale de toutes les aliénations et qui, comme telle devrait être sa suffisante explication, est irréductible dans sa genèse historique à un pur phénomène d'ordre économique et, plus précisément elle semble contredire

(1) A cet égard cette violence primitive est toute différente de la violence prolétarienne qui, éclairée par le discours (science-action marxiste) détruira un capitalisme en voie de dépérissement.

plutôt que corroborer les thèses fondamentales du matérialisme historique.

2° Ces difficultés historiques — capitales pour une pensée politique soucieuse de comprendre ce qui est — se retrouvent, ou mieux trouvent leur fondement, dans les difficultés théoriques du « Capital ». En effet, la théorie marxiste de la valeur ne contient pas d'avance la théorie de la plus-value capitaliste ou, pour le dire autrement, si la distinction de la valeur d'usage et de la valeur d'échange propre à toute économie marchande, rend possible l'exploitation économique (et les crises...) elle n'est pas la cause suffisante de son apparition. La théorie de l'économie marchande — circulation et production de marchandises ayant à la fois valeur d'usage et valeur d'échange, celle-ci égale à la quantité de travail abstrait que la marchandise contient — n'est pas encore la théorie du capitalisme... même si le capitalisme l'implique. Pour que l'exploitation apparaisse historiquement et soit théoriquement explicable, il faut que dans une situation historique donnée, *certains* hommes grâce à leur position dominante dans le processus de production extorquent à leur profit la plus-value produite par la force de travail. Autrement dit, c'est l'appropriation des moyens et biens de production qui rend effective une exploitation économique dont la possibilité est inscrite dans le « mystère » de l'économie marchande. L'exploitation suppose la domination et, bien entendu, la maintient et sa développe : c'est parce qu'il est dépouillé de tout sauf de sa force de travail qu'il est obligé de vendre comme une marchandise, que le prolétaire est exploitable et effectivement exploité par le capitaliste qui possède seul les moyens de réaliser cette force de travail qu'il achète à son juste prix. La rationalité de l'économie marchande couvre (et justifie) une exploitation de fait qu'elle rend possible sans en être la cause suffisante puisque cette cause est un phénomène historique — contingent par rapport à la théorie : l'apparition de capitalistes. La théorie du capitalisme est donc historico-théorique puisque si elle démonte scientifiquement le mécanisme de l'exploitation capitaliste elle est impuissante à déduire cette exploitation de la seule théorie générale de l'économie marchande. Cette exploitation engendre à son tour une exploitation de plus en plus grande et de plus en plus généralisée sur la base — théorique, de la dialectique de la marchandise, historique, de l'appropriation privée — mais la dialectique générale ne rend pas compte du phénomène historique, même si, celui-ci une fois apparu elle détermine alors, mais alors seulement, le mécanisme fatal de l'évolution.

Nous avons vu précédemment que l'origine historique du

capitalisme impliquerait un élément de violence irréductible à la pure explication économique. Ici, nous voyons que cet élément de violence *doit* intervenir pour que Marx puisse passer de la théorie générale à la théorie particulière de l'aliénation économique en régime capitaliste. La théorie de la valeur n'est donc pas la théorie du capitalisme, comme le reconnaît d'ailleurs Marx. Mais alors il s'ensuit, contre Marx, que la disparition du capitalisme ne peut être la disparition de la loi de la valeur puisque ce n'est que par un sophisme évident qu'on pourrait prendre la suppression de la cause (historique) pour la suppression de la condition de possibilité.

3° Dès lors on perçoit l'ambiguïté, voire la contradiction inhérente à la théorie marxiste de l'aliénation économique qui, finalement, retentit sur l'ensemble systématique de la théorie de toutes les aliénations.

D'une part l'exploitation capitaliste est l'institutionalisation d'une violence irréductible à un pur processus économique. D'autre part cette exploitation a des conditions de possibilité qui subsistent lors même qu'a disparu la cause historique de sa naissance. Conclusions capitales : l'économie marchande rend possible une aliénation économique que la violence ou la domination rendent effective.

Il s'ensuit donc que la disparition du capitalisme n'est pas la disparition de la possibilité de l'aliénation inhérente à toute économie marchande et que cette possibilité redevient et redeviendra effective réalité si une situation historique surgit à nouveau qui comporte un élément de violence ou de domination. C'est l'économie marchande qui rend possible l'exploitation économique : sur les décombres du capitalisme, elle peut donc renaître et, pourquoi pas? plus inhumaine et plus irrémédiable.

En effet, à moins de donner dans les robinsonnades dont Marx se croyait guéri, la disparition du capitalisme n'entraîne nullement celle de l'économie marchande. La propriété des biens et moyens de production supprimée, la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange subsiste, les marchandises continuent à être échangées et, tant que l'abondance absolue ne règne pas (idée mythique), la répartition du produit social soit selon la quantité de travail effectué par chacun (première phase), soit selon les besoins (deuxième phase), l'affectation des prestations de travail, la mise en rapport des besoins entre eux, des travaux entre eux, des besoins et des travaux... exige un élément de mesure nécessairement abstrait qui rend toujours possible l'aliénation. En termes simples, la suppression de la propriété privée, ne supprime pas la séparation inévitable dans toute économie évo-

luée, entre le producteur, le consommateur et le produit. La médiation économico-sociale est nécessairement abstraction et séparation : la révolution, même réussie ! ne supprime pas le mystère de la vie économique — elle peut même l'épaissir (1). Si nous nous plaçons dans la perspective marxiste comme nous le faisons actuellement, disons qu'à l'anarchie capitaliste se substituera l'organisation rationalisée de la production et de la consommation (socialisées). Mais l'organisation des médiations économiques ne supprime pas ces médiations ni les instruments ou les institutions qui les rendent possibles. Finalement, sans anticiper sur des considérations techniques ultérieures, les organes de direction économique concentreront en eux le « mystère » de la vie économique partout répandu, selon Marx, dans le système capitaliste. Dès lors la question de l'exploitation économique se posera autrement, mais elle ne cessera pas de se poser...

Ce sont en effet ces organismes de direction — centralisée ou pas, peu importe — qui décideront de l'emploi de la main-d'œuvre et des capitaux, de la répartition des investissements entre biens de production et biens de consommation, de l'ouverture ou de la fermeture de l'éventail des salaires, du montant de l'épargne forcée, etc..., puisqu'il est exclu, même à très longue échéance que l'abondance soit réalisée. Dès lors l'aliénation reste possible sous de multiples formes jusques y compris l'exploitation pure et « sans phrase ». D'une part, il ne suffit pas d'invoquer un plan pour que ce plan soit rationnel et humain : le tort général des planificateurs c'est d'oublier que la planification vaut ce que valent les planificateurs et les instruments de planification. Une planification mal faite peut engendrer des dysharmonies monstrueuses (2) à leur tour génératrices de famine et de misère. La planification n'est ni une fin en soi, ni une panacée et sa rationalité ne dépasse pas la rationalité des techniques qu'elle utilise : or on sait qu'encore aujourd'hui ces techniques, surtout en régime collectiviste, doivent faire face à des problèmes irrésolus (et que d'ailleurs le marxisme était dans la totale incapacité de prévoir). D'autre part et surtout, la suppression de la propriété privée n'entraîne nécessairement ni celle de l'État ni celle de la stratification sociale, ni celle de la violence et de la domination. Une économie marchande planifiée et collectiviste

(1) Et, réciproquement, un capitalisme évolué peut l'éclaircir : l'entreprise américaine — privée — est transparente comparée à la planification russe.

(2) Sur le fondement bien entendu de la loi... de l'harmonisation progressive de tous les secteurs ! (Cf. les résultats de la planification en Pologne, en Hongrie, voire en U.R.S.S...)

n'est pas à l'abri d'une irrationalité génératrice de crises et de misère et elle ne rend pas du tout impossible l'exploitation économique des masses. Ceux qui décident de la vie économique totale jouissent inévitablement d'une position stratégique privilégiée : encore une fois répétons que la satisfaction d'un commissaire au Plan n'est pas égale à celle d'un manœuvre. Mieux, on ne voit pas en quoi l'appropriation collective des biens et moyens de production, dès lors qu'elle ne supprime pas mais au contraire favorise l'émergence d'une bureaucratie administrative et technique, exclurait en principe (?) l'exploitation des travailleurs par cette bureaucratie. La possibilité est évidemment multipliée quand cette bureaucratie technique est identiquement politique, quand l'État souverain est aux mains d'une minorité tyrannique, quand la violence du Pouvoir qui confond en lui tous les pouvoirs — politique, économique, social, spirituel — est à la fois sanctifié et omniprésent. La « dictature du prolétariat » peut couvrir noblement l'exploitation du prolétariat par l'élite éclairée qui, selon une dialectique verbale, constitue son avant-garde. D'une façon générale sur les décombres du capitalisme peut renaître une exploitation économique dont le principe réside dans la violence exercée par ceux qui détiennent le pouvoir économique ou politique. l'État peut ainsi devenir non seulement politiquement mais économiquement aliénant sur la base de l'appropriation collective.

Enfin, et nous nous contenterons d'une allusion, si l'une des formes de l'aliénation économique s'exprime dans la sacralisation du travail collectif et du rendement, il est évident que la suppression de la propriété privée si elle entraine celle de la recherche du profit personnel (1), peut rendre irrémédiable l'aliénation du travailleur dans l'Économique en tant que tel, tenu pour seul Sacré. Socialisé, le travailleur individuel n'est plus qu'un moyen dont on use et dont on abuse au nom de la mission historique du Prolétariat incarnée dans la réussite du Plan quinquennal. Ce n'est pas seulement le capitaliste, mais le communiste qui a proprement dégradé l'humanité du travailleur en le réduisant à n'être que le « capital le plus précieux »... D'ailleurs, qu'importe l'exemple historique de l'U.R.S.S. pour notre propos : en principe rien n'empêche la suppression de la propriété privée des biens et moyens de production d'aboutir à l'asservissement et à l'exploitation généralisés du travailleur au bénéfice d'un État

(1) Sous sa forme « capitaliste », mais cette recherche subsiste finalement sous une autre forme pour réaliser une même fin générale (productivité, rentabilité, expansion, stimulation).

souverain, d'une élite technicienne ou d'une économie exorbitée : le travail forcé n'a pas son origine dans le statut de la propriété.

Concluons : même en acceptant les thèmes généraux de l'analyse marxiste économique et sociale, la théorie révèle des difficultés ou des contradictions internes qui la disqualifient quels qu'en soient par ailleurs les mérites. L'aliénation capitaliste n'est ni historiquement ni théoriquement explicable à partir des seuls phénomènes économiques qui devraient en rendre compte ; la suppression du capitalisme n'entraîne nullement celle de la possibilité de l'aliénation économique en général puisque cette possibilité est inhérente à l'essence même de toute économie moderne, capitaliste ou collectiviste ; enfin cette possibilité risque d'autant plus de devenir une réalité historiquement effective que sont ignorés, par la doctrine, les phénomènes de domination pure — politique ou sociale. Bref, une théorie générale des aliénations et même une théorie particulière de l'aliénation économique est irréductible à une théorie de l'aliénation capitaliste.



Ainsi, nos analyses générales ou particulières remettent en question le schéma marxiste de la désaliénation humaine qui, en dépit des subtilités de détail, est en vérité très simple — trop simple : la désaliénation économique, c'est-à-dire la destruction révolutionnaire du système capitaliste serait en principe la nécessaire et suffisante condition de la disparition de toutes les aliénations puisque leur origine radicale résiderait dans un unique fait d'ordre économique : l'appropriation privée des biens et moyens de production, autrement dit, la séparation du capital et du travail. Sans doute historiquement les stigmates de la société bourgeoise marqueront-ils encore longtemps la société post-révolutionnaire, sans doute doit-on admettre des transitions, des phases... et l'on sait combien cet argument (non méprisable) est d'un usage répété chez les marxistes pour justifier les démentis que l'histoire réelle inflige à la théorie et aux prévisions fondées sur elle. Notre analyse renvoie cet argument relativement respectable, à sa vanité radicale parce qu'elle dégage l'insuffisance profonde et essentielle du marxisme et plus spécialement l'insuffisance de sa théorie des aliénations. D'une part l'irréductibilité des diverses aliénations entre elles rend inacceptable l'idée d'une réduction des aliénations à une seule d'entre elles et donc rend illusoire l'idée qu'il suffirait de supprimer l'aliénation écono-

mique pour rendre définitivement ou en principe impossible l'État tyrannique, l'élite exploiteuse, la dictature spirituelle, le travail aliénant... ; d'autre part la disparition historique du capitalisme n'est pas même la condition suffisante de disparition de l'aliénation économique qui peut renaître — sous d'autres formes — quand aura été supprimée l'appropriation privée.

Ces conclusions doivent être bien entendues : elles ont valeur de principe et ce principe c'est qu'il est en fin de compte contradictoire et illusoire de croire qu'un fait historique partiel et transitoire tel que l'appropriation privée des biens et moyens de production détermine à ce point la totalité historique que sa disparition entraîne celle de toutes les aliénations et constitue l'avènement d'une nouvelle histoire et d'un nouvel homme — ou mieux l'avènement de l'histoire et de l'homme vrais. A ces généralités philosophiques, les marxistes ou les marxisants opposeront les impératifs de l'action présente et ils nous accuseront de noyer les questions précises que posent par exemple la situation de la France et de sa classe ouvrière dans les considérations théoriques. Argument doublement faible si le marxisme a des prétentions théoriques indubitables et si les insuffisances théoriques s'expriment dans la pratique quotidienne. Il ne s'agit pas non plus dans notre esprit, de défendre le capitalisme — à supposer d'ailleurs que ce concept désigne aujourd'hui une réalité univoque, ce qui n'est pas. Nous voulons comprendre et débarrasser le socialisme démocratique d'une mythologie simplificatrice prestigieuse qui, si elle exalte les énergies, aveugle l'esprit aux difficultés réelles et complexes de la tâche de libération humaine.

Nos analyses (A et B) permettent de dégager deux thèmes fondamentaux qui devraient constituer, par opposition au marxisme, l'originalité du socialisme démocratique. 1° La désaliénation humaine est une tâche totale qui ne peut pas avoir pour unique et suffisante condition de succès la suppression de la propriété privée : elle est à la fois politique, sociale, psychologique, spirituelle... et elle doit saisir aussi bien les relations dialectiques des sphères du réel que leur autonomie essentielle ; 2° Elle est une tâche infinie qui à travers l'originalité relative de chaque moment de l'histoire bute aux problèmes éternels de la politique comme organisation raisonnable de la vie en commun d'hommes qui ne sont pas que raison.

Dès lors si favorable soit le jugement technique qu'on porte sur la planification collectiviste, elle ne peut être tenue pour le principe de la solution des problèmes politiques, sociaux ou spirituels. Elle ne peut jamais être — à

supposer qu'on l'admette — qu'un moyen entre autres moyens et, en tant que telle, elle relève d'une double discussion : technique, sur le plan purement économique, politique sur le plan du projet général de libération humaine. C'est évidemment une question importante pour les socialistes de savoir dans quelle mesure et comment il faut procéder à l'appropriation collective des biens et moyens de production. Cette question en fait n'est ni élaborée, ni résolue avec une suffisante élucidation philosophico-technique. L'honnêteté commande de dire qu'il n'existe pas aujourd'hui de théorie philosophique et économique de la planification socialiste. Certes l'expérience a enseigné beaucoup de choses et tout socialiste a l'idée vague des mesures pratiques dont l'ensemble peut constituer une politique de planification : mais cet ensemble n'est pas spécifiquement socialiste et les socialistes savent encore mal le rattacher à leur dessein général. Bref la planification n'est qu'un moyen qui ne vaut qu'en fonction de sa fin et de la rationalité des techniques qu'elle emploie. De toutes façons, quelle que soit l'importance des tâches d'organisation ou de transformations économiques elles ne sont qu'une dimension de l'action politique totale parce qu'elles ne déterminent pas exclusivement la totalité historique.

Ainsi le socialisme démocratique doit-il débouter, en toute lucidité et sans arrière-pensée, le schéma révolutionnaire marxiste. Celui-ci présuppose une philosophie de l'homme, de la société et de l'histoire essentiellement réductrice qui, dialectique en son principe finalement contredit et supprime la dialecticité du réel au profit d'un matérialisme qui, même dialectique, nie la spécificité des médiations politico-sociales. Dès lors les problèmes de l'aliénation politique sont escamotés ou défigurés et la doctrine se transforme en idéologie transfiguratrice des erreurs qu'elle n'a pas su prévenir. Effectivement l'histoire a révélé le caractère à la fois funeste et dérisoire d'une théorie dont les insuffisances ne sont pas de simples faiblesses (1) mais une erreur radicale et fondamentale. Cependant, c'est à partir de cette erreur que nous pensons et toute critique du marxisme doit d'abord et toujours rendre hommage au génie du Maître.

Il y a donc pour le socialisme démocratique un problème de l'État (et du pouvoir), un problème de la justice économique, un problème de la liberté spirituelle, etc..., qui sont intégrés — sans être confondus — dans l'unité concrète de la politique de la liberté.

Enfin le socialisme démocratique ne peut pas se donner

(1) Comme l'écrit timidement Ricœur.

pour une transmutation de l'histoire, pour une novation radicale dans et par l'histoire. La question de la fin de l'histoire pose dans le marxisme toute une série de difficultés à notre avis insolubles, qu'il nous paraît inutile de traiter en détail (1). L'essentiel pour le socialisme démocratique c'est de comprendre la tâche de libération humaine comme le prolongement délibéré et voulu d'un sens de l'histoire qui, à travers les guerres, les révolutions et les travaux, s'est partiellement réalisé, élevé à la conscience de soi et que l'action efficace et raisonnable peut réaliser dans, par et contre ce monde-ci *encore* déraisonnable. La liberté doit se conquérir sur ce qui la nie — voire sur ses propres œuvres qui l'asservissent : mais, en un sens, elle est toujours déjà là et c'est parce qu'elle est toujours déjà là — dans l'État, dans la richesse sociale, dans les structures juridiques et économiques, dans les mœurs... — qu'elle peut se vouloir indéfiniment comme Sens d'une histoire immanent à cette histoire. L'idée d'une Révolution comprise comme Acte ultime et sublime en qui se contracterait le sens de l'histoire totale est à la fois contradictoire puisqu'elle fait du communisme à la fois un événement dans l'histoire et la fin de l'histoire ; déraisonnable puisqu'elle aboutit, sinon sans incohérence, à affirmer l'absurdité de toute l'histoire pré-révolutionnaire ; aliénante puisque réduisant tout sens à ce Sens purement historique incarné dans l'Événement révolutionnaire elle réduit l'homme à sa seule tâche historique, historiquement déterminée et finit par absolutiser la politique et politiser l'Absolu ; simpliste puisqu'elle évacue systématiquement tous les problèmes en leur attribuant une origine unique qu'anéantirait précisément la Révolution ; médiocre et insensée si elle fait dépendre en dernier ressort la novation radicale de l'homme et de l'histoire d'un phénomène aussi limité que l'appropriation collective des biens et moyens de production. Finalement la Révolution (2) conçue comme énigme résolue de l'histoire, médiation achevée, réconciliation de l'homme et de la nature, naturalisme et humanisme complets, etc..., est une Idée proprement religieuse, elle n'appartient pas à la pensée politique. Or le socialisme démocratique est politique et n'est que politique (3).

Maintenant si, purgeant la Révolution de sa mythologie, on la réduit à n'être qu'un événement historique parmi d'autres privé de tout caractère eschatologique, elle devient un moyen dont il est loisible de discuter, et que nous discuterons. Dans

(1) Cf. J. Y. Calvez, *la Pensée de Karl Marx*, pp. 142-44, 416-31, 526-31.
(2) Et le communisme comme état dont la Révolution est l'avènement.
(3) Au sens plénier du mot.

certaines circonstances la violence révolutionnaire est le seul recours des humiliés et des misérables contre un régime qui les voue au désespoir et à l'humiliation ; dans d'autres circonstances sa menace suffit à provoquer les transformations nécessaires ; parfois elle paraît dénuée de toute efficacité et de tout sens. C'est une question de savoir si dans telle ou telle situation la passion des insatisfaits peut et doit se tourner en révolution effective. De toute façon l'histoire avant et après la révolution est la même histoire qui continue parce qu'elle pose les mêmes problèmes — autrement. Les post-révolutionnaires se trouvent en présence des problèmes de l'État, du pouvoir, de l'élite dirigeante, du calcul économique, de la justice sociale, etc... La phraséologie révolutionnaire ne dépasse que dans la sphère de l'idéologie les problèmes prosaïques mais sérieux de la vie en commun. En fait la nouvelle (?) histoire ressemble fort à la préhistoire... jusqu'à rétrograder à ses formes les plus arriérées.

Au lieu du saut mythique de la nécessité dans la liberté qu'invoque avec légèreté Engels (1), au lieu du Salut dans et par l'histoire qu'évoque l'eschatologie révolutionnaire, le socialisme comprend la libération humaine comme tâche infinie comme l'histoire elle-même. Cette tâche peut comprendre des épisodes révolutionnaires, elle ne connaît pas « la Révolution ». Et sans doute est-elle ainsi beaucoup plus fidèle à l'esprit de la dialectique que ceux qui s'en font le monopole.

***

Ces considérations culminent dans une philosophie politique — au sens plénier du mot — qui à son tour fonde une théorie générale des aliénations sensiblement différente de la théorie marxiste. Ce sont ces bases théoriques qui manquent au socialisme moderne, lequel *sent* qu'il y a dans le marxisme une grande idée qu'il ne peut repousser, celle de la libération de tous les hommes dans et par l'histoire sur la base d'une organisation sociale adéquate — et qui *sent* également que le marxisme a souillé et perverti cette idée dans des aventures historiques criminelles dont il n'est pas irresponsable. Mais ce double sentiment n'est pas une pensée et le socialisme n'ose ni rejeter, ni réviser ni rénover un marxisme qui lui pèse, préfère compenser l'opportunisme pratique de sa politique quotidienne par une phraséologie révolutionnaire confuse et intellectuellement inconsistante.

(1) Marx était plus prudent.

Il n'est pas question d'exposer ici dans le détail une philosophie politique, dont au surplus il nous semble qu'elle a été magistralement exposée pour notre temps par Éric Weil dans sa *Philosophie politique* et dont on trouve les thèmes essentiels dans Platon, dans Aristote, dans Spinoza, dans Locke, dans Rousseau, dans Kant et dans Hegel. Cette philosophie était implicite dans quantité de nos remarques et il nous suffira d'en dégager pour le moment les thèses fondamentales telles qu'elles ressortent de nos analyses précédentes et dans la perspective d'une politique de la liberté. (1)

1° Il n'y a de philosophie politique sérieuse et conséquente que celle qui surmonte l'opposition abstraite de l'individu et de l'État sans cesser cependant de penser (et de maintenir) la tension qui les unit. Dès le début de cet essai, nous avons rappelé que la grande et éternelle pensée grecque, c'était que l'homme n'est ou ne devient homme — c'est-à-dire homme libre — que dans et par la Cité. Le « Politique » comme tel, n'appartient donc pas à une sphère d'activité ou de réalité extérieure à l'humanité essentielle de l'homme et qu'il conviendrait ou de mépriser ou d'abandonner aux techniques subalternes. En vérité le lien de la philosophie et de la politique est intrinsèque (2) parce que d'une part ce n'est que dans la Cité libre que la philosophie nait et se développe et parce que d'autre part — et beaucoup plus profondément — ce n'est que dans et par la Cité que la Raison émerge, devient et parvient à la conscience de soi. Nous ne voulons pas dire que la raison est d'origine sociale (ou politique) ce qui serait proprement absurde, mais que la raison immanente à l'humanité de l'homme (ou en soi) ne devient raison réelle ou réalisée que dans et par l'organisation politique de l'humanité en Cités ou en États multiples et souverains. Le « Politique » n'est donc pas hors de la raison, il est au contraire la raison s'incarnant et devenant à travers ses incarnations. La philosophie politique qui pense la Cité comme un Tout organisé et structuré, toujours historiquement *déjà* donné, n'a donc pas affaire à un objet qui serait l'Autre de la raison (ou de la philosophie) — pure violence, volontés absurdes de puissance, jungle où s'opposeraient de grands fauves... — elle a affaire à une réalité (déjà) raisonnable même si la violence, et la plus brutale, y intervient constamment, parce que cette violence y est *déjà* informée et par là même dépassée. En d'autres

(1) Les pages suivantes n'exposent que très partiellement cette philosophie politique.

(2) Et donc la Philosophie n'est pas « contre les Pouvoirs » : elle les pense, les fonde et les limite.

termes l'histoire — qui est par essence histoire des États — n'est pas si absurde qui a rendu possible avec la naissance de l'État moderne la philosophie qui pense cet État, le comprend, le fonde, le juge et en limite les prétentions. (Cf. Éric Weil.)

Ainsi l'État — ou la Cité — n'est pas seulement (mais il l'est) cette réalité historique de fait où l'individu à sa vie, satisfait (bien ou mal) son désir, agit et meurt ; en droit l'humanité de l'homme passe par la Cité qui n'est pas simplement ce par quoi l'homme échappe à la violence de la nature ou des hommes, mais ce par quoi il se fait homme et s'élève à la conscience de soi. Il ne s'agit donc pas de rappeler ici une vague et plate philosophie utilitariste qui verrait dans l'organisation politique la condition du bonheur individuel ou de la satisfaction de l'intérêt particulier : ces considérations sont justes et fondées mais elles n'épuisent pas le sens ou la finalité de la Cité et de l'État. C'est en étant le citoyen libre d'un État libre (qui fait le citoyen libre), en en exerçant les pouvoirs, en en remplissant les devoirs et en en développant les vertus, que l'homme s'humanise. L'homme n'est pas que citoyen mais qui n'est pas citoyen (ou ne l'est plus) n'est pas vraiment homme — ni ne peut le devenir. L'obéissance consentie à la loi universelle fait le citoyen, mais il n'y a de loi que dans et par l'État. (1)

Réciproquement si l'homme ne s'humanise et ne s'individualise que dans et par la Cité, promue dès lors à l'existence raisonnable (même si en fait elle est encore et toujours déraisonnable), la Cité a pour sens et pour fin cette raison qui l'habite et l'informe : Socrate hors de la Cité est voué à la mort, mais la Cité n'est Cité vraie que si Socrate — et les futurs Socrates — peuvent y vivre et y mener, dans le respect des lois, une vie adonnée à la sagesse. La fin de l'organisation politique telle que la saisit une pensée raisonnable (dont cette organisation a été la condition de possibilité) est l'individu libre et à l'égard de cette fin, la Cité ou l'État n'est qu'un moyen quoique un moyen indispensable en fait et en droit. Le « Politique » comme tel est donc le médiateur de la liberté ou de la raison et la Cité réelle ne se comprend et ne se juge qu'en fonction de ce rôle médiateur. Autrement dit, il n'y a de liberté que par et sous la loi et il n'y a de loi que dans et par l'État souverain — mais la loi peut être mauvaise et l'État imparfait. Historiquement la raison n'est pas sortie de la raison : l'État n'a sans doute été d'abord que l'organisation du pou-

(1) D'où la revendication des colonisés de devenir citoyens d'un État qui soit leur État.

voir absolu d'un conquérant victorieux et la loi, sa volonté particulière arbitraire. La violence — comme nous le verrons — est le moteur d'une histoire qui n'est une histoire que parce que à travers les conflits de la violence (entre États, entre classes, entre hommes) la raison devient et s'incarne jusqu'au jour où, consciemment, elle devient sa propre fin sur la base des guerres et des travaux passés. (1) Comment doivent être élaborées les lois, quelle doit être la structure de l'État, de la liberté, tels sont les problèmes qu'élabore la philosophie politique et dont sur le plan pratique et toujours particulier des circonstances, les techniques assurent la solution.

Nota. — Dans une telle perspective la politique, si elle peut être l'objet de techniques aujourd'hui indispensables, est irréductible à elles. Il y a une philosophie politique parce que la politique ne se réduit pas aux conflits des puissances, des passions, des intérêts ; parce qu'elle n'est pas une pure et simple mécanique des forces (sociales) dont la science pourrait épuiser — non le sens, puisqu'à ce niveau il n'y a que des faits — mais la multiple causalité. Certes Machiavel, Hobbes... et leurs continuateurs ont eu parfaitement raison de mettre en évidence le caractère essentiellement conflictuel de la vie politique, de révéler cette violence originaire et permanente dont la considération nous garde des vues idylliques. Mais *la* politique, qu'il convient d'étudier sans naïveté, ne s'identifie pas au Politique. Il serait insensé de ne pas tenir compte des passions — nobles ou viles — qui animent le cœur de l'homme ou des masses, plus insensé encore d'y réduire l'homme. En vérité, la considération de la violence essentielle, n'est vraiment philosophique qu'en fonction de la raison ou de la liberté dont elle est la négation. Et c'est pourquoi, même la violence finit par prendre sens et joue un rôle positif. Le tort des vues cyniques ou purement « réalistes » ce n'est pas de mettre en relief le jeu purement mécanique des forces ou des passions individuelles ou collectives, c'est de ne pas s'élever d'une science de la politique, à la saisie philosophique du sens *du* Politique. L'organisation politique avec sa structure et ses contraintes n'est pas née de la raison et ne se maintient pas par de pures considérations rationnelles : elle est née, de la faim, de la peur, de la guerre, des nécessités impérieuses de la vie en commun — voire, si l'on en croit Alain de la nécessité de dormir en paix... — mais ses causes n'épuisent pas son sens. L'universel et la raison font leur trouée dans et à travers la lutte des passions et des inté-

(1) Et, dès lors, *peut* (mais peut seulement) se passer de violence.

rêts et deviennent la vérité de ce qu'ils n'ont pas d'abord engendré.

2° Il s'ensuit immédiatement quelques conséquences capitales dont le socialisme démocratique doit avoir la lucide conscience. Contre le moralisme abstrait et l'anarchisme gauchisant, l'organisation politique doit être défendue et maintenue. Les imperfections, les vices, les crimes de l'État ne sont pas un argument contre le principe même de l'organisation politique. Les vitupérations ne peuvent rien contre le fait qu'être homme c'est toujours être membre d'une communauté historique organisée et elles s'emportent au-delà de toute raison si, prenant prétexte de l'imperfection de la Cité réelle, elles aboutissent au refus de toute organisation raisonnable, au rêve d'un état final d'anarchie où se dissoudrait la substance même du politique. Toute critique de l'État n'est politique qu'en fonction de l'idée du Politique — où elle n'est que l'expression de l'opinion et du sentiment. On peut vouloir un État faible, décentralisé, fédéral... mais les formes de l'État sont intérieures au concept de l'État et c'est ce concept qui donne sens et justifications aux doctrines particulières qui font la théorie de telle ou telle organisation politique. Le socialisme démocratique en tant qu'il est politique ne peut que rejeter comme insuffisante, naïve et dangereuse toute théorie qui propose ou annonce la dissolution du politique et de l'État (1).

Il s'ensuit également, contre le marxisme, l'affirmation de l'irréductibilité du politique à l'économique ou au social, de l'État à la société civile. A plusieurs reprises nous avons eu l'occasion de signaler cette erreur, que nous jugeons si radicale qu'elle disqualifie le marxisme comme « philosophie politique », et qui consiste dans la non-reconnaissance de la spécificité ou du caractère essentiel de l'existence proprement politique. Nous avons dit que la critique — justifiée — de l'État bourgeois n'était pas en droit la critique de l'État, ce qu'elle est pourtant, inconsidérément, chez Marx. Critique de Hegel — qu'il a compris infiniment mieux que ses épigones — Marx voit dans la catégorie du politique, l'expression même de l'aliénation. Comme l'a très bien montré le P. Calvez, ce que vise Marx à travers l'État bourgeois (libéral) c'est l'État comme tel, l'organisation politique irréductible aux rapports sociaux, ou mieux le Politique comme sphère autonome de l'existence historique. Tout État — et même la république démocratique... — est, selon Marx, aliénation et abstraction

(1) Bien entendu, cette affirmation fondamentale n'est pas l'équivalent d'une défense de l'étatisme lequel n'est qu'une théorie — fausse — de l'État.

puisqu'il maintient (et organise) la domination d'une classe particulière sur la totalité historique universelle, et sépare le citoyen du travailleur. Nous avons montré que c'est cette ignorance du politique qui conduit Marx à rêver d'un dépérissement de l'État (politique) consécutif à la Révolution (1) ou à rêver d'une démocratie réelle que ne médiatiseraient pas des institutions politiques. A l'extrême il y a la reprise du thème saint-simonien de la substitution de l'administration des choses à l'administration des personnes, ou la pensée confuse d'une société homogène et sans classes dont l'essence étatique — énigmatiquement allusive — serait sans commune mesure avec tout ce que l'histoire (ou la... préhistoire) a jusqu'ici connu comme État existant. Nous avons montré combien l'histoire post-révolutionnaire contredisait la théorie — mais il reste toujours possible d'attendre de l'avenir ce que le passé n'a pas encore réalisé et cet espoir justifie le présent qui le contredit. En fait aucun État ne revendique plus jalousement sa souveraineté interne et externe que l'État russe particulier... à vocation universelle. Plus profondément nous avons montré que ce fait se fondait dans les lacunes mêmes de la doctrine, comme si la méconnaissance théorique du politique et de ses problèmes ne pouvait pas ne pas aboutir d'une part à l'hyperbolisation du politique — c'est l'État russe particulier qui dit le juste et l'injuste, le bien et le mal, qui détermine le sens actuel de l'histoire — et d'autre part à la tyrannie politique — l'État étant en fait (et en droit) la chose du Parti et finalement de l'élite gouvernante réduite à un homme. La critique de l'État hégélien aboutit chez les épigones des épigones à l'apologie de Staline ou de Kroutchev. C'était bien la peine de moquer la « déduction » de la monarchie chez Hegel (2) ! On sait que ce que nous ne pouvons appeler autrement que l'inanité de la philosophie politique marxiste, s'exprime dans ce concept de « dictature du prolétariat » qui doit être simultanément l'anéantissement de l'État bourgeois, dont s'empare la classe universelle (prolétariat) afin de détruire les forces contrerévolutionnaires encore subsistantes, et sa propre et nécessaire destruction. « D'après Marx, écrit Lénine, il ne faut au prolétariat qu'un État en dépérissement, c'est-à-dire constitué de telle sorte qu'il commence sans délai à périr et qu'il ne puisse point ne pas dépérir. » On voit mal — sinon pas du tout — comment le dépé-

(1) Et comme l'État n'a pas dépéri, la socialisation de la propriété est devenue effectivement capitalisme d'État, ou étatisation totale de la vie sociale.

(2) Injustement — et bêtement — confondue avec une apologie de la monarchie prussienne ! (Cf. E. Weil, *Hegel et l'État*.)

rissement de l'État — prolétarien, soit — passerait par le renforcement continu de l'État, et pourquoi l'élite dictatoriale soviétique, au contraire de toutes les autres dont l'histoire offre l'exemple, ne maintiendrait pas indéfiniment l'oppression qu'elle exerce sur la majorité des travailleurs — quitte à rendre cette oppression tolérable, par des compensations *ad hoc*. L'aliénation politique, justement parce qu'elle est politique a son origine dans les structures mêmes de l'existence politique : ces structures essentielles ne peuvent pas être abolies par la transformation du statut de la propriété et l'aliénation qu'elles rendent possible avait plus de chance encore de devenir effective dès lors qu'on en ignorait les conditions d'apparition.

En appeler à la doctrine authentique contre les déviations imposées soit par des individus, soit par les nécessités de l'histoire, c'est vouloir rendre compte par des accidents d'une évolution dont le détail certes n'était pas prévisible mais dont les lacunes de la doctrine rendait à peu près inéluctable le cours dans la situation particulière de la Russie (aucune tradition démocratique, souveraineté absolue de l'État tsariste, nécessité d'une industrialisation rapide, encerclement capitaliste, etc...). Encore une fois, il ne faut pas juger du marxisme d'après la réalité soviétique : mais quelques-uns des traits fondamentaux de cette réalité sont la conséquence de la doctrine — ou plutôt des inconséquences de la doctrine...

En vérité la théorie marxiste de l'État n'existe pas parce qu'elle se réduit à une critique, purement négative de la théorie hégélienne de l'État (1) (d'ailleurs fragmentaire et inachevée). Et elle ne pouvait pas exister puisque l'État politique pour Marx n'a qu'une existence seconde et abstraite : il est une aliénation elle-même engendrée par une aliénation plus originaire que l'État camoufle en l'exprimant et en la maintenant. La vérité de l'État renvoie à la lutte de classes sur la base de l'appropriation privée des biens et moyens de production : ainsi, la critique marxiste de l'État bourgeois, dont la vérité partielle n'est plus à dire, ne s'établit pas au niveau du politique puisqu'elle s'achève au contraire dans l'idée d'une dissolution du politique dans le social et l'économique. L'État bourgeois par ses vices manifeste non son inadéquation à l'Idée de l'État (ce sera notre thèse) mais au contraire révèle l'Idée de l'État comme illusion, mystification, aliénation. De même que le capitalisme (selon Marx) ne ment pas mais

(1) Et, en ce sens, il est vrai que Marx est anti-hégélien. Mais cet anti-hégélianisme n'a sens qu'en fonction de l'hégélianisme. (Cf. E. WEIL, *op. cit.*)

au contraire révèle au grand jour son essence développée dans la misère, les crises, les guerres..., de même l'État bourgeois révèle le mensonge qu'est en son principe tout État, dans la nullité politique effective du travailleur, dans son asservissement et dans sa spoliation hypocritement légalisés. La « philosophie politique » est à son tour doublement aliénation : en tant que philosophie et en tant que philosophie d'un État qui n'est qu'une mystification. Il ne pouvait donc y avoir une philosophie politique marxiste, et de fait rien dans Marx ou dans ses continuateurs, ne pouvait en tenir lieu. A sa place il y a l'ensemble des mesures pratiques, opportunistes et empiriques, que les révolutionnaires russes — individus d'un État particulier — ont dû prendre pour assurer la survie de ce qui fut la Révolution dans une communauté historique particulière. (1) Quant à l'idée d'une démocratie réelle ou authentique, vérité de toutes les constitutions à laquelle fait allusion Marx elle n'est pas l'idée d'une organisation politique mais l'idée de la dissolution du politique dans le social ou plutôt celle d'une réconciliation des relations abstraites et des relations réelles, d'une expression immédiate et adéquate de l'essence sociale de l'homme enfin retrouvée. L'idée — confuse, énigmatique et jamais élaborée — d'une telle démocratie exclut a priori toute réflexion théorique sur l'État, le Pouvoir, les médiations politiques, le rôle de l'élite gouvernante, etc... Ce vide théorique a rendu possible l'État totalitaire approprié par le Parti unique lui-même incarné par le Secrétaire général.

La critique marxiste est impuissante à rendre compte de la positivité de l'État pré-révolutionnaire et post-révolutionnaire, ni dans son existence ni dans son essence. Il y a eu État avant l'exploitation capitaliste et l'État bourgeois que critique Marx a été précédé de formes pré-bourgeoises dont on voit mal qu'elles dérivent d'une forme d'aliénation économique encore... à paraître. L'État en son existence empirique est irréductible à l'explication par la lutte de classes à fondement économique puisque historiquement l'État a existé et continue à exister quand cette lutte (bien définie) n'a pas encore apparu — ou a, en principe, disparu. Expliquer ces formes pré-bourgeoises ou post-bourgeoises (stigmates...) à partir de la forme bourgeoise c'est contre l'évidence, vouloir rendre compte d'un phénomène essentiel *de* l'histoire par un phénomène transitoire *dans* l'histoire.

Le marxisme ne manque pas seulement l'explication histo-

(1) Cf. J. Y. Calvez, *Droit international et souveraineté en U.R.S.S.* (A. Colin.)

rique, il manque la compréhension même du Politique et, partant, de la politique. Le Socialisme démocratique peut tirer quelque chose de la critique marxiste : mais il doit élaborer une doctrine de l'État dont il ne trouvera aucune prémisse dans cette critique (1). Faute d'avoir élaboré cette doctrine il oscille confusément de l'étatisme à l'anarchisme, critique et affaiblit l'État dont cependant il appelle l'intervention et répond par des souhaits pieux aux problèmes précis qu'il pressent sans les penser. En fait, quand il arrive au pouvoir et l'exerce, il chausse les bottes de tous ses prédécesseurs... La critique de l'État dit bourgeois s'accommode fort bien de l'installation dans cet État et de la jouissance de sa puissance. Les socialistes ont peut-être plus raison qu'ils ne le soupçonnent : encore faudrait-il qu'ils s'élèvent à la conscience de cette raison et qu'ils élaborent une doctrine de l'État socialiste.

Formulons notre thèse fondamentale : le socialisme démocratique n'annonce ni ne souhaite le dépérissement ou la destruction de l'État parce que l'État est la plus haute forme de l'existence historique, consubstantielle à cette existence. En son principe l'État dépasse la société civile qu'il intègre (et qui constitue sa base) parce qu'il est l'organisation de la totalité d'une communauté historique particulière en vue du bien commun. Par essence il transcende les buts et les intérêts particuliers — qu'il est de son droit de déranger — en tant qu'il vise la survie de la communauté et la satisfaction universelle de ses membres (2). Nous avons écrit plus haut que la Cité n'était pas hors de la raison mais qu'elle était comme le corps historique de la raison, que c'était en elle et par elle que l'homme pouvait mener une existence raisonnable et que la liberté ne pouvait devenir réelle, effective que par et sous la loi égale pour tous. L'État, en son principe, c'est l'*existence* d'une légalité formulée et formelle, garantie par la puissance publique, qui constitue le cadre permanent et consistant d'une activité rationnelle et raisonnable. En principe, la loi de l'État s'impose à tous les citoyens égaux devant elle : l'universalité et l'égalité, comme négation de la violence, sont d'abord la vérité du politique et de l'État même si, en

(1) Pas plus que les planificateurs russes ne trouvaient dans la *Critique de l'Economie politique* de Marx, les bases d'une économie collectiviste planifiée ; en fait c'est la politique qui a décidé des options fondamentales et ce sont les événements qui ont instruit. Ce n'est que récemment que les problèmes théoriques du calcul économique ont été abordés. (Cf. Bobrowski.)

(2) En ce sens l'État socialiste n'est pas l'État libéral ; ou encore la politique socialiste intègre l'ensemble de tous les problèmes de la vie en commun. Le libéralisme a réduit abusivement le sens du politique.

fait, la politique ne traite pas tout homme en homme... Cette vérité est telle que, même dans l'État réel confisqué par les intérêts particuliers d'une classe, d'une bande, d'un parti, d'un individu..., l'État reste en son principe irréductible à ces intérêts ou à cette volonté de puissance puisque la particularité des buts se couvre néanmoins de la forme universelle de la loi : en fait, à moins de se nier, il continue à assurer la vie de la communauté par sa puissance légalisée. Ou bien il n'y a plus État mais tyrannie pure et simple : le règne de la force nue et brutale est en-deçà du politique, elle ne requiert ni théorie, ni justification. Encore avoue-t-elle sa faiblesse puisque la plupart du temps — et surtout de nos jours ! — elle invoque cependant des raisons. Aussi pervers soit-il — et l'histoire contemporaine en offre de singuliers exemples ! — l'État qui est encore État transcende les purs intérêts économiques ou les volontés de puissance, puisqu'il leur impose la forme de l'universel et doit maintenir — à moins qu'il ne veuille sa perte — la vie totale. L'imperfection de l'État peut être telle que cet État meure — ou absorbé par un autre État plus puissant ou désintégré par une Révolution qui instaure un nouvel État vigoureux et fort — mais la mort des États est le devenir de l'État.

Concluons : si c'est dans et par l'État qu'une communauté particulière s'élève à l'existence historique, prend conscience de soi comme unité totale et concrète, décide de soi et agit dans l'histoire universelle comme souveraine parmi d'autres souveraines, l'État en son principe n'est pas l'organe d'une autre réalité et ses problèmes sont irréductibles à ceux de l'existence économique et sociale quoiqu'ils n'en soient pas séparables. Bien loin donc d'imaginer on ne sait quel dépérissement illusoire de l'État qui résoudrait par enchantement les problèmes de l'existence politique sur la base d'une désaliénation économique, le socialisme démocratique s'affirme comme organisation politique irréductible à l'organisation économique ou sociale qu'elle intègre en tant qu'elle a pour objet la totalité de la vie historique de la communauté. Pour le socialisme démocratique la condition de possibilité de la liberté réelle n'est pas la disparition des médiations politiques mais au contraire leur organisation. C'est dire que pour un socialiste le terme « démocratie » conserve un sens politique, qu'il désigne une certaine forme d'État, de gouvernement. En termes encore allusifs, disons que la démocratie « sociale » ou la démocratie « économique » — qu'il restera à définir ! — si elles appellent une forme d'État qui leur soit adéquate, n'auront cependant d'existence et de réalité que dans et par l'État démocratique, parce que en principe le politique est

l'organisation qui intègre la totalité de la vie en commun (1).

C'est parce que le socialisme démocratique reconnaît l'autonomie (et la prépondérance) du politique qu'il envisage (au lieu de les escamoter) les problèmes que pose la vie de cet État qui raisonnable en son principe, effectivement et historiquement est aussi et encore violence, violence à l'intérieur de l'État, violence entre États. Les phénomènes d'aliénation politique que nous examinerons plus loin révèleront l'inadéquation de la politique au Politique mais cette inadéquation ne se comprend vraiment qu'à la lumière du sens du Politique — comme organisation de la liberté en vue de la liberté. La violence devient ainsi le problème fondamental de l'existence politique parce que c'est à la violence (2) — d'une classe, d'une clique, d'un parti, etc..., que la raison s'oppose en principe, quoique en fait elle doive utiliser la violence (légale) et qu'elle ait émergé de ses convulsions.

PIERRE BONNEL.

(1) C'est une question essentielle pour le socialisme démocratique de savoir en quelle mesure les formes traditionnelles de la démocratie politique (libérale) sont compatibles avec les exigences modernes de la démocratie sociale et économique.

(2) Manifeste en rusée, accidentelle en institutionalisée.

La nature et l'économique

Les rapports de l'homme avec la nature constituent l'un des éléments les plus importants de la vie économique.

Depuis des millénaires sans doute, l'homme témoigne à la nature tout à la fois sa haine et son amour. Il savait qu'il devait vivre d'elle, mais qu'il n'en obtenait rien si ce n'est au prix d'un rude labeur. La nature était la source de son existence, mais elle était aussi son ennemie. Il se réfugia dans les villes, et il fallut attendre la Renaissance pour que leurs rapports se modifient : c'est alors qu'il commença à percer le secret de ses lois, et à l'asservir. Pétrarque n'a-t-il pas chanté la beauté de la nature? Peu à peu, mais très lentement, les humains se familiarisèrent avec elle. Le « retour à la nature » de Rousseau fut le signal de l'évasion ; on voulut échapper aux villes, à la société. Depuis lors, il y a eu sans doute bien des ermites, non plus de ceux qui par vocation religieuse se vouaient à l'ascétisme, mais des hommes qui ont besoin de solitude pour se connaître eux-mêmes et étudier les miracles naturels.

A-t-on jamais observé combien le monde « ancien » et le « nouveau » ont une conception différente de la vie face à la nature?

Dans le monde « ancien », l'homme connaît bien la nature ; il est instruit de ses dangers, il sait comment en triompher ; il jouit de sa beauté ; il s'y sent à l'aise. Aussi la contemple-t-il sans crainte : il y flâne et tente de vivre avec elle. Pour la détente du corps, nécessaire au citadin, les routes sillonnent la montagne, les sentiers s'élèvent au flanc des pics. En les traçant, l'on a voulu non pas faciliter le commerce, mais seulement révéler la beauté des paysages. Le sport ne joue pas un rôle indifférent dans la pure jouissance de la nature. Partout où on le pratique, c'est fort souvent bien moins pour lui-même ou l'attrait de la compétition que, purement et simplement, pour se rapprocher de la nature et de son spectacle. D'aucuns font du ski par amour de la compétition, mais beaucoup préfèrent allier à l'exercice physique la découverte exaltante d'un paysage hivernal qu'ils ne pourraient autrement atteindre. La nature devient alors un sujet de réflexion et d'émerveillement ; elle offre au solitaire une

occasion de méditer, de mettre en ordre ses idées, de voi
clair en lui-même, occasion qui ne se présente presque jamai
à la ville. La détente physique fait certes l'objet d'une cer
taine exploitation économique, mais dans une mesure rela
tivement faible.

Il en va tout autrement, cependant, dans le « nouveau
monde. La nature y est restée ennemie de l'homme pendan
des siècles. Pour connaître le pays, en pénétrer toutes le
régions, exterminer sa faune dangereuse, éliminer certaine
maladies, il a fallu du temps, et un effort qui a vidé la soli
tude de toute joie.

Aussi la nature n'y est-elle autre chose qu'un décor de l
vie en société. L'homme n'y mène pas une existence trè
différente de celle qu'il pratique dans les villes : il trans
plante en plein air ses habitudes citadines. De même qu
chez les peintres de la Renaissance, le paysage constitu
seulement un fond et un cadre, et que tout l'intérêt se con
centre sur le personnage, ou le groupe de personnages, d
premier plan, de même le paysage du « nouveau » mond
ne peut être qu'un accessoire de la vie en société.

L'éducation des enfants est déjà orientée dans ce sens
alors qu'en Europe, ils vont en vacances avec leurs parent
et parfois restent seuls, suivant leur âge, une ou plusieur
heures par jour, ceux du « nouveau » monde sont envoyé
dans des « camps », pour y vivre, donc, en communauté ave
d'autres enfants ; ils sont au milieu de la nature, il est vrai
mais dans des conditions qui excluent toute possibilité d'iso
lement et de solitude. C'est une vie en commun vingt-quatr
heures sur vingt-quatre, vie de jeux en commun, de sport
en commun ; elle ne saurait inciter à la contemplation inté
rieure, que favorisent au contraire les longues courses soli
taires. Ce n'est pas d'une existence sans cesse partagée ave
les autres que peuvent naître une pensée libre, une véritabl
personnalité.

Les adultes, bien entendu, ne connaissent pas d'autr
façon de profiter de la nature : elle est pour eux un terrai
de sports. Sans doute les colonisateurs sont-ils toujours plu
enclins à la vie active qu'à la contemplation. Mais l'amou
du sport prévaut partout sur celui de l'excursion à pied
L'on jouit du paysage, assis dans une automobile où l'on s
sent protégé comme entre les quatre murs de la demeur
familiale. L'on ne comprend pas que cette machine sans vi
est un obstacle entre l'homme et la nature, qu'elle interdi
tout contact réel. Comment alors surprendre les gestes inno
cents du chevreuil ou du pic-vert, comment percevoir l
silence des génies sylvestres, le rire moqueur de la nymphe

Il n'y a pas de lutins qui jouent, pas de gnomes malicieux qui folâtrent, pas de nuit de Walpurgis. Il n'est pas jusqu'à l'exaltant monde alpin lui-même qui ne voit sa grandeur réduite à néant. L'homme ne peut se pénétrer intimement de la variété infinie d'un paysage alors que celui-ci ne cesse de se dérouler sous son regard. Il ne fait que l'entrevoir ; il ne saurait le garder gravé dans sa mémoire.

La communion avec la nature est remplacée par le sport, le ballon, le canot à moteur, l'avion. L'automobile n'est plus un moyen de transport, c'est le jouet des adultes. Le paysage qui passe rapidement devant les yeux ne laisse pas dans l'esprit de trace plus profonde qu'un film. La nature n'est pas là pour marquer l'homme ou l'éduquer, mais seulement pour être conquise. L'on chasse pour chasser, non pour le gibier. Depuis des siècles, l'esprit conquérant du colon est celui de l'homme du « nouveau » monde. Ici, il ne naît pas de grande musique comme dans la solitude d'un Beethoven, il ne se peint pas de paysages comme ceux qui ont pu apparaître à des Hobbema, des Ruysdaël, des Schiavone. La nature n'est que le prolongement du logis.

Dans le « nouveau » monde, l'homme ne s'acclimate pas, il se désacclimate. Ailleurs, il assortit la couleur de ses vêtements à la nature environnante : couleurs foncées comme celle des aiguilles de pin et des écorces. Ici, il fait appel aux teintes les plus vives, les plus voyantes pour faire contraste avec le milieu ambiant. Une maison élevée dans un paysage florissant sera souvent peinte en jaune pâle ou même en blanc, évocateur d'un désert de glace, relevé de motifs décoratifs rouges ou bleus.

La nature est commercialisée, en ce sens qu'elle ouvre aux affaires un vaste champ d'activité : construction de golfs, de courts de tennis, de tremplins de ski, de monte-pentes, de terrains de sport. Pour répondre à l'énorme demande d'équipements sportifs, une nouvelle industrie s'est créée. « Retour à la nature », cela signifie « retour aux affaires ». Cependant, quand le « nouveau » monde aura vieilli, il n'essaiera plus d' « adapter » ou d' « accommoder » la nature. C'est la nature qui l'éduquera à son tour.

GERHARD SCHMIDT.

(Traduit de l'anglais par Georges Chevassus).

La France et le Marché commun

Deux hommes d'État français avaient su parler de l'Europe. Dès le début du siècle, Joseph Caillaux avait perçu que sa force et son rayonnement étaient désormais fonction de sa solidarité. Il ne fut pas compris — et ce fut 1914.

L'Europe sortant diminuée du conflit, Aristide Briand put, sans s'exposer aux mêmes haines, dépasser rêves et discours et soumettre, le 17 mai 1930, à vingt-sept gouvernements un « Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne ». Il ne fut pas suivi — et ce fut 1939.

La seconde guerre mondiale laissa l'Europe pantelante. Vainqueurs et vaincus se retrouvaient ensemble dans les ruines. Chaos politique, désarroi économique, déclin de prestige : il fut vite évident, pour les esprits les plus obtus, que la reconstruction ne pouvait être qu'œuvre commune.

En décembre 1946, l'Assemblée générale des Nations Unies créait la « *Commission économique pour l'Europe* ». Tous les pays du continent, de la France à l'U.R.S.S., de l'Espagne à la Bulgarie, du Royaume-Uni à la Turquie et à la Roumanie, du Portugal à la Pologne et à la Suisse ont adhéré à cet organisme, dont le triple but est de faciliter, par une action concertée, le redressement économique de l'Europe, d'accroître son activité, de renforcer les relations économiques des États membres entre eux et avec le reste du monde.

On aurait tort de sous-estimer les résultats atteints par la Commission économique pour l'Europe et il serait inopportun d'oublier son existence. Grâce à elle, des accords multilatéraux ont été conclus pour remédier à la pénurie du charbon, organiser le passage de l'énergie électrique à travers les frontières, faciliter les transports, développer les échanges commerciaux. Mais, reflet de l'Europe géographique, elle est victime de la guerre froide — du rideau de fer, qui a coupé l'Europe en deux.

Si, pour répondre à l'offre fameuse du général-secrétaire d'État Marshall, M. Molotov avait accepté, en juin-juillet 1947, une association plus étroite entre pays européens en vue de leur relèvement économique, cette association eût pu aisément s'organiser dans le cadre de la Commission économique pour l'Europe. Le ministre soviétique estima « *que les problèmes économiques intérieurs d'un État relèvent du domaine de sa souveraineté et qu'aucun autre pays ne peut s'en occuper* » ; puis il rentra chez lui. La conférence de Paris du 12 juillet 1947 fut convoquée par les seuls gouvernements français et britannique. Ainsi naquit, le 16 avril 1948, l'Organisation Européenne de Coopération Économique.

L'O.E.C.E., c'est « *l'Europe des Seize* », qui devint, plus tard, « *l'Europe des Dix-Sept* » par l'adjonction de l'Allemagne fédérale et à laquelle se sont associées l'Espagne et la Yougoslavie (1). Ses membres se sont engagés à « *pratiquer une étroite coopération dans leurs relations économiques mutuelles* » et à établir un « *programme commun de relèvement* » propre à leur faire atteindre « *un niveau d'activité économique satisfaisant, sans aide extérieure de caractère exceptionnel* ».

Ces dix-sept pays se sont finalement retrouvés à quinze au sein du Conseil de l'Europe, créé le 5 mai 1949 (2). La Suisse et le Portugal — qui n'en font pas officiellement partie — et, en outre, l'Espagne entretiennent avec lui des « rapports organiques ».

Le Conseil de l'Europe, avec son Comité des ministres, son Assemblée consultative de Strasbourg et ses commissions, cherche à unir plus étroitement ses membres « *afin de sauvegarder et de promouvoir les idéaux et les principes qui sont leur patrimoine commun et de favoriser leur progrès économique et social* ». Sa compétence dépasse donc les objectifs économiques et sociaux : elle s'étend aux domaines administratif, juridique, scientifique, culturel. Il est significatif que sa première réalisation ait été, en 1950, la Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Mais les liens unissant les différentes nations de l' « Europe libre », tant à l'O.E.C.E. qu'au Conseil de l'Europe, demeuraient trop lâches aux yeux de ceux qui voulaient doter cette Europe libre d'une forte personnalité économique et même politique. La tension internationale apporta beaucoup d'eau au moulin des mouvements européens : le « *coup de Prague* », la guerre de Corée, les événements de Hongrie... Il fallait que l'Allemagne libre prît sa place dans la défense de l'Europe. Et il fallait que les économies européennes fussent capables de supporter cette défense.

Ni le Conseil de l'Europe, ni l'O.E.C.E., qui rassemblent des nations souveraines et dont l'autorité ne dispose auprès d'elles que de la seule arme de la persuasion, ne pouvaient, au moins dans l'immédiat, favoriser leur resserrement. On le vit bien lorsque fut lancée l'idée d'une Communauté européenne du charbon et de l'acier.

Cette idée, dont Alexandre Millerand, en 1923, avait compris l'intérêt, avait été reprise et étudiée par le Conseil de l'Europe quand M. Robert Schuman, le 9 mai 1950, fit sa déclaration célèbre : « *L'Europe ne se fera pas d'un coup, ni dans une construction d'ensemble : elle se fera par des réalisations concrètes, créant d'abord*

(1) Sont membres de l'O.E.C.E. : l'Allemagne, l'Autriche, la Belgique, le Danemark, la France, la Grèce, l'Irlande, l'Islande, l'Italie, le Luxembourg, la Norvège, les Pays-Bas, le Portugal, le Royaume-Uni, la Suède, la Suisse et la Turquie.

(2) Sont membres du Conseil de l'Europe : l'Allemagne, l'Autriche, la Belgique, le Danemark, la France, la Grèce, l'Irlande, l'Islande, l'Italie, le Luxembourg, la Norvège, les Pays-Bas, le Royaume-Uni, la Suède et la Turquie.

une solidarité de fait... Le gouvernement français propose de placer l'ensemble de la production franco-allemande de charbon et d'acier sous une Haute Autorité commune, dans une organisation ouverte à la participation des autres pays d'Europe. »

Le Conseil de l'Europe ne pouvait pas atteindre le résultat que M. Robert Schuman obtint par le simple énoncé de ces quelques phrases. Le fait que six pays seulement (l'Allemagne, la Belgique, la France, l'Italie, le Luxembourg et les Pays-Bas) aient signé, le 8 avril 1951, le traité instituant la Communauté européenne du charbon et de l'acier (C.E.C.A.) explique assez cette impuissance : les neuf autres pays adhérents du Conseil de l'Europe n'avaient pas le même intérêt à ce que ce traité fût conclu. Et si la Grande-Bretagne s'est associée, le 21 décembre 1954, à la nouvelle Communauté; c'est que la C.E.C.A. existait ; mais elle n'a pas particulièrement favorisé son éclosion.

Pour la première fois, une sorte de gouvernement européen entrait en fonction à Luxembourg : une Haute Autorité, composée de neuf membres nommés par les gouvernements, mais indépendants d'eux, dotée d'un double pouvoir exécutif et législatif et responsable devant une Assemblée commune chargée de la contrôler ; une Cour de Justice assurant le respect des droits de chacun tels qu'ils sont fixés dans les textes. Le traité du 8 avril 1951 instituait bien un Conseil des ministres, chargé de représenter auprès de ce gouvernement « *supranational* » les six gouvernements de la Communauté. Mais — c'était là l'audace de ses négociateurs — les membres de la Haute Autorité, de la Cour de Justice, de l'Assemblée étaient pratiquement dénationalisés et recevaient des pouvoirs propres — par dessus tout, le pouvoir d'imposer leurs décisions qui deviennent exécutoires sans que les autorités nationales aient à les promulguer, ni même, le plus souvent, à les approuver.

Or les institutions de la C.E.C.A. ont, sans heurts, atteint les buts qui leur étaient proposés. Elles ont réalisé le marché commun du charbon et de l'acier ; éliminé, par conséquent, à l'intérieur du territoire de la Communauté, les restrictions douanières, monétaires et autres, qui entravaient les échanges commerciaux ; et, pour les produits soumis à leur contrôle, pratiquement supprimé 2 700 kilomètres de frontières terrestres. A l'intérieur du marché commun, la production et les échanges ont considérablement augmenté. De tels résultats ne pouvaient qu'encourager les mouvements et les hommes qui, décidés à ne pas attendre la levée du rideau de fer pour commencer à organiser l'Europe, cherchaient à opérer, autour de ces « *réalisations concrètes* », dont a parlé M. Robert Schuman, le rassemblement de nations solidaires. Ils encourageaient aussi bien les partisans de la coopération que les fanatiques de l'abandon de souveraineté.

Avec la Communauté européenne de Défense, cependant, les abandons de souveraineté ne devaient plus être consentis dans un domaine bien délimité de l'économie ou du commerce national ; le traité de Paris du 27 mai 1952 prétendait réaliser, entre les six pays membres de la Communauté européenne du charbon et de

l'acier, l'intégration militaire au moyen d'une autre Communauté « *de caractère supranational, comportant des institutions communes, des forces armées communes et un budget commun* ». Cette Communauté nouvelle était, d'ailleurs, reliée à la première par l'Assemblée, qui était — sauf un léger renfort franco-germano-italien — celle du pool charbon-acier.

On se rappelle comment M. Pierre Mendès-France s'empara de ce problème, qui passionnait l'opinion française et la divisait en deux camps de plus en plus irréductibles. Après avoir tenté de faire prévaloir un compromis, dont ne voulurent ni les adversaires, ni les partisans, ni nos partenaires du traité de Paris, il ne put qu'enregistrer l'étranglement sans phrases de la C.E.D. par l'Assemblée nationale, le 30 août 1954.

On se rappelle aussi comment le Président du Conseil d'alors résolut le problème du réarmement allemand par l'intégration de l'Allemagne fédérale dans une organisation européenne occidentale d'une autre inspiration. Il exhuma le traité d'assistance militaire et de collaboration économique, sociale et culturelle que la France, le Royaume-Uni et les trois pays du Benelux avaient signé, le 17 mars 1948, à Bruxelles. Il obtint la participation directe de l'Angleterre à la sécurité européenne. Et, dès le 23 octobre 1954, les accords de Paris créaient l'Union de l'Europe occidentale.

Les États membres de l'U.E.O. — c'est-à-dire les Six de la C.E.D., plus l'Angleterre — s'engageaient, d'une part, à établir un plan commun de défense, à se prêter automatiquement assistance en cas d'attaque, à accepter le contrôle de leurs forces armées stationnées sur le continent et de leurs stocks d'armements — et, d'autre part, à organiser et coordonner leurs activités économiques, à développer leurs échanges culturels et, plus généralement, à « *amener leurs peuples à une compréhension plus approfondie des principes qui sont à la base de leur civilisation commune* ». Pour parvenir à leurs fins, ils créaient un Conseil, formé des représentants des sept gouvernements, une Assemblée de 89 membres élus par les Parlements nationaux et siégeant à Strasbourg, un secrétariat général installé à Londres, des comités techniques et un comité culturel.

La supranationalité marquait ainsi un recul dont ne pouvaient s'accommoder « *ces partisans* » qui, écrit M. André Siegfried, avaient surtout vu, dans la C.E.D., « *la naissance d'une Europe structurellement construite sous forme supranationale et complétant politiquement ainsi que militairement la base économique initiale du pool du charbon et de l'acier* (1) ».

C'est de la C.E.C.A., justement, qu'est issu le Marché commun. Dès la fin de l'année 1954, des membres de l'Assemblée commune de Luxembourg entreprirent de poursuivre l'intégration économique des Six par l'élargissement du marché commun de la C.E.C.A. et une exploitation commune de l'énergie nucléaire. La conférence de Messine de juin 1955, les travaux du « *comité*

(1) *L'Année politique 1957*, Presses Universitaires de France, éd.

des experts », le « *rapport Spaak* » aboutirent à la signature, le 25 mars 1957, à Rome, des deux traités de Communauté économique européenne (Marché commun) et de Communauté européenne de l'Énergie atomique (Euratom).

***

Créer une zone de politique économique commune ; constituer une puissante unité de production ; permettre une expansion continue, une stabilité accrue, un relèvement accéléré du niveau de vie et le développement de relations plus étroites entre les Six ; associer à cette entreprise les pays d'outre-mer et former avec eux un immense ensemble eurafricain : tels sont les buts auxquels la Communauté économique européenne se propose de parvenir, par étapes, en une quinzaine d'années.

La suppression progressive des droits de douane et des contingents entre les États membres ; la création d'un tarif extérieur commun ; l'élimination des entraves à la liberté d'établissement et à la circulation des services, des capitaux et des travailleurs ; l'instauration de règles de concurrence ; une procédure de coordination des politiques économiques et d'élimination des difficultés de la balance des paiements ; le rapprochement des législations nationales ; la création d'un Fonds social européen, d'une Banque européenne d'investissements et d'un Fonds de développement pour les territoires d'outre-mer : tels sont ses moyens.

Quant à sa structure, la Communauté économique européenne comprend un Conseil de six ministres représentant les États et chargé, en principe, des pouvoirs exécutif et législatif ; une Commission européenne de neuf membres proposés par les gouvernements et désignés par le Conseil, disposant de certains pouvoirs de décision propres, mais chargés, surtout, de présenter des propositions au Conseil et de gérer les affaires courantes ; une Assemblée — la même, désormais, que pour la C.E.C.A. et l'Euratom — dont les membres, délégués par les parlements nationaux, contrôlent l'activité de la Commission ; enfin, une Cour de Justice — la même également que pour la C.E.C.A. et l'Euratom — qui assure le respect du droit dans l'application et l'interprétation du traité.

Ces institutions sont pourvues d'une dose de supranationalité, qui faisait totalement défaut à celles de l'U.E.O. Mais elles sont infiniment moins supranationales que les institutions de la C.E.C.A., dont les fondateurs avaient « *dessiné une Autorité quasi étatique* (1) ». L'échec de la C.E.D. avait incité à la prudence les négociateurs des traités de Rome. Il faut remarquer, pourtant, que cette dose de supranationalité pourrait augmenter au cours des années qui précèderont l'établissement définitif — entre 1970 et 1973 — du Marché commun et que, dans la période définitive, le Conseil pourrait être, en fait, « *tenu par la Commission* (2) » ;

(1) Maurice Byé.
(2) René Courtin, *le Marché commun*, éd. de l'Épargne.

qu'un regroupement des institutions européennes est envisagé par une possible fusion entre l'Assemblée unique de la Communauté économique européenne, de l'Euratom et de la C.E.C.A. d'une part, et des deux Assemblées du Conseil de l'Europe et de l'U.E.O. d'autre part ; que l'élection de cette éventuelle « *Assemblée européenne* » est formellement envisagée « *au suffrage universel direct, selon une procédure uniforme dans tous les États membres* ».

Ainsi donc la prudence des créateurs du Marché commun ne les a pas empêchés de préparer une évolution ultérieure vers une Europe politique. « *Lorsque l'Assemblée sera élue au suffrage universel direct*, écrit M. René Courtin, *cette évolution se précipitera et une nouvelle étape vers la création d'une Autorité politique sera parcourue* (1) ».

Supranationalité, communauté politique : c'est ce à quoi, de toutes ses fibres nationales et impériales, l'Angleterre répugne. Si elle a adhéré à l'O.E.C.E., au Conseil de l'Europe et même à l'U.E.O., c'est qu'elle pouvait le faire sans rien sacrifier de sa souveraineté et sans se subordonner à une autorité supérieure. Vis-à-vis du Marché commun, sa gêne était visible : pour des raisons de principe et des raisons pratiques, elle ne pouvait y participer ; mais, pour d'autres raisons pratiques, elle avait sujet de s'en inquiéter. C'est ainsi qu'elle a présenté, en juillet 1956, au Conseil des ministres, de l'O.E.C.E., un plan de « *Zone de Libre Échange* », autour duquel ont, depuis lors, coulé des flots d'encre. Il est certain que la Grande-Bretagne aurait souhaité qu'une « *Zone de Libre Échange* » se substituât au Marché commun, ou tout au moins le complétât. Elle demandait impérativement que l'entrée en vigueur du traité de Rome fût subordonnée à la conclusion d'un accord sur la « Zone ». Son échec devant la détermination des Six a provoqué une crise grave à l'approche du 1er janvier 1959.

« *Le problème*, écrit M. Edmond Giscard d'Estaing, *se pose dans les termes suivants : six pays limitrophes, de structure économique et sociale très analogue, ont décidé de créer un Marché commun par la supression entre eux des barrières douanières et du contingentement. Onze autres pays, éloignés l'un de l'autre, de structure sociale différente et d'évolution économique hétérogène, demandent à ce qu'on en fasse autant à leur égard. Les six pays ont reconnu que la libération des échanges exigeait, d'une part, une harmonisation plus poussée encore de leur législation, avec des clauses de sauvegarde, et, d'autre part, un tarif douanier unique à la frontière extérieure du Marché commun. Certains des onze pays, sous la direction de la Grande-Bretagne, refusent l'institution d'un tarif extérieur commun et entendent au contraire maintenir intégralement leur droit de modifier leurs tarifs à leur guise; certains des onze, également, n'estiment pas opportun d'aliéner quoi que ce soit de leur souveraineté économique et n'envisagent pas de se plier à l'harmonisation de leurs législations. Cela veut dire que si les données restent ce qu'elles sont, la création d'une association économique européenne, au-delà du Marché commun des Six, pose des questions infiniment*

plus délicates que celles entraînées par la création du Marché des Six (1) ».

Le territoire du Marché commun sera-t-il, un jour, baigné par une zone de libre échange? Et, d'abord, peut-on parler de Marché commun?... Dès qu'on aborde les problèmes de collaboration européenne, déjà délicats en eux-mêmes, on risque, à chaque pas, le malentendu autour d'un mot.

M. Maurice Byé, professeur à la Faculté de Droit de Paris, n'est pas suspect aux théoriciens de « *l'Europe* ». Ses titres d'Européen militant ne confèrent que plus de poids à sa mise au point.

« *A mon sens,* m'a-t-il déclaré, *il n'y a pas de Marché commun. C'est une Communauté économique européenne qui a vu le jour à Rome le 25 mai 1957 et personne ne sait ce qu'elle sera.*

« *Il y a deux manières d'envisager cette communauté. On peut retenir, dans les accords de Rome, toutes les clauses qui tendent à instaurer entre leurs signataires une concurrence pure et parfaite. Ces clauses dérivent des travaux préparatoires et des décisions adoptées avant que les Français ne mettent à leur participation un certain nombre de conditions. Ceux-ci ont alors obtenu des clauses différentes, celles qui prévoient l'harmonisation des charges sociales, des législations fiscales et des politiques monétaires, la création de la Banque européenne d'investissements, du Fonds de développement pour les territoires d'outre-mer, l'organisation des marchés agricoles — en un mot, toutes les mesures qui sont faites pour préparer autre chose qu'une économie de pure concurrence. Nous sommes donc entrés ainsi dans un système qui n'est pas libéral ou, tout au moins, qui peut ne pas l'être. Et deux tendances s'opposeront durant ces douze ou quinze prochaines années — et même au-delà : l'une à l'application libérale, l'autre à l'application orientée du traité.*

« *Que faut-il en conclure?*

« 1° *En ce qui concerne la disposition locale des accroissements de production en Europe, s'il y a victoire de la tendance libérale, il y aura une tendance naturelle à la concentration de forts capitaux dans la région du Rhin moyen, englobant une large portion de territoire allemand et une faible frange des territoires néerlandais, belge, luxembourgeois et lorrain. Cette concentration entraînera un déséquilibre de croissance au profit de l'Allemagne.*

« *Mais l'Europe du Marché commun n'est pas fédérale. Elle est contractuelle. Chacun des Six y a adhéré pour en retirer un avantage, pour bénéficier d'une augmentation de son taux de croissance. La France devra donc faire entendre sa voix et défendre ses positions. C'est ici que la Banque européenne d'investissements pourra, notamment, jouer son rôle, favoriser l'équipement, organiser les implantations industrielles, créer de nouveaux centres de développement, bref, orienter les investissements. La simple substitution d'une économie eurafricaine aux économies limitées de l'Europe des Six suscite des axes de développement nouveaux — tel celui qui, joignant la Ruhr à la Méditerranée, suit les cours du Rhin et du Rhône.*

(1) Éd. Giscard d'Estaing, *Vers un Marché commun,* « Revue de Paris », février 1959.

« 2° *En ce qui concerne la Zone de libre-échange, j'ai toujours soutenu que nous ne pouvions pas accepter une liaison extérieure qui n'aurait pas les mêmes fins que la liaison des Six. Si la liaison des Six était fondée sur l'idéologie libérale, il n'y aurait pas de différence de nature entre la Zone de libre-échange et la Zone intérieure aux Six. Mais la France, en particulier, ne peut admettre la liaison des Six que comme une construction organisée. Si elle acceptait la Zone de libre-échange, il faudrait que, à l'intérieur de celle-ci, pussent être poursuivies au moins quelques-unes des fins que les Six poursuivent dans leur zone, telles que l'harmonisation des charges et des législations, l'orientation des investissements, le tarif intérieur commun.*

« *L'essentiel de la solution pourrait être trouvé dans un plan quelque peu analogue au plan Carli, qui préconisait l'abaissement des barrières entre les Onze et les Six en fonction des décisions que prendraient les Onze ou chacun des Onze touchant l'harmonisation de certaines charges, l'organisation des marchés agricoles, l'orientation des investissements, la détermination du tarif extérieur des Onze. Des négociations périodiques et régulières pourraient, peut-être, être prévues entre les Six et les Onze à ce sujet.*

« 3° *En ce qui concerne les pays sous-développés, il est certain que, dans une intégration organisée, l'Europe des Six est, pour l'Afrique, l'associé le meilleur. Les territoires africains, sous-développés, ne peuvent pas s'associer à l'ensemble de type libéral et libre-échangiste que leur offrent les États-Unis. Se refusant, d'autre part, à s'associer à l'ensemble soviétique, ils sont naturellement conduits à trouver leurs partenaires dans l'Europe des Six, à condition qu'il y ait orientation de l'économie.*

« *De son côté, l'Europe a tout intérêt à développer ces pays proches. Comment? Par des dons et des prêts. Mais, surtout, en régularisant leurs échanges commerciaux et en organisant leurs marchés. Le Traité a prévu que ces pays pourraient établir des tarifs douaniers pour protéger leurs industries et aider au développement de nouvelles forces productives.*

« *Les territoires d'outre-mer n'ont pas été consultés à l'époque du traité de Rome, qui les a associés au Marché commun. Mais, depuis lors, ils n'ont pas protesté. La Guinée, devenue indépendante, n'a pas dénoncé son association. Et la Tunisie et le Maroc envisagent la leur de plus en plus sérieusement.*

« *En un mot, dans un système d'économie orientée, l'Europe des Six offre une tierce solution à ce tiers-monde, aussi éloigné de la tentation du prêt russe que de la solution américaine purement libérale.* »

Le traité du 25 mai 1957 est-il gros de développements politiques? Je pose la question au professeur Byé.

« *Les accords de Rome*, me répond-il, *n'impliquent pas ces développements. Je le souligne : le Marché commun a été créé dans un esprit contractuel, non fédéral. Il s'agit d'un contrat librement consenti par six pays qui ont voulu retirer de leur signature un profit national.*

« *Je n'y vois rien à redire. L'Europe doit se faire pour ses nations,*

non contre elles. Mais l'intention des Six est par là essentiellement différente, par exemple, de l'intention des États allemands lorsque fut institué le Zollverein. *Après 1870, la Bavière accordait plus de prix au développement de l'économie allemande qu'au développement de l'économie bavaroise. Il n'existe pas aujourd'hui d'état d'esprit européen comparable à l'état d'esprit allemand de cette époque. Force nous est de constater que l'esprit fédéral n'existe pas.*

« Personnellement, je crois qu'une solution politique au problème européen est probable et souhaitable. Mais cette solution, d'une part, ne peut être qu'à long terme; d'autre part, ne résultera pas nécessairement des données actuelles (1) ».

La déclaration du professeur Maurice Byé me paraît préfacer des plus utilement les propos qui vont suivre. Quelle a été, quelle est l'attitude de la France officielle devant le Marché commun? Qu'ont dit nos hommes d'État? Que disent-ils? De leur attitude a dépendu et dépend encore, en définitive, sur le plan français, le sort du traité de Rome.

***

Le Marché commun a fait l'objet, en 1957, de deux débats importants à l'Assemblée nationale française. Le premier, du 15 au 22 janvier, fut consacré — sous le gouvernement Guy Mollet — aux négociations en cours. Le second, du 2 au 10 juillet — sous le gouvernement Bourgès-Maunoury — à la ratification des traités de Rome.

Les parlementaires se sont, à l'issue de ces débats, divisés en quatre catégories : les partisans et les adversaires déterminés du Marché commun et de l'Europe à Six : la catégorie des « *oui* » et celle des « *non* » — les adversaires moins résolus, qui réprouvent, mais qui, la décision acquise, en prendront leur parti : la catégorie des « *non, mais...* » — les partisans circonspects, qui ont accepté le Marché commun, mais qui assignent des limites à la coopération européenne : la catégorie des « *oui, mais...* »

Dans la catégorie des « *non* » se sont rangés les députés communistes, les députés poujadistes, unanimes, un bon tiers des radicaux-socialistes, la presque totalité des républicains-sociaux (gaullistes) et quelques isolés du centre et de la droite. Cette hostilité a pour fondement, à l'extrême-gauche, l'opposition de principe à toute forme de collaboration européenne qui pourrait peu ou prou renforcer l'appareil anti-soviétique ; ailleurs, une opposition de principe, plus ou moins agressive, à toute forme de collaboration, même européenne, qui pourrait porter atteinte (cette atteinte fût-elle légère) à l'indépendance nationale.

Cette double opposition est sans nuances. Au nom du parti communiste, Mme Claude Vaillant-Couturier déclare que les nombreuses garanties demandées par la France prouvent que le Marché

(1) Le professeur Byé va jusqu'à considérer que la nouvelle Communauté de Rome est dépourvue de tout caractère supranational. Cf. son article sur la *Localisation de l'investissement*, paru dans la *Revue économique* de mars 1958, Armand Colin, éd.

commun est dangereux ; qu'il assurera la prépondérance de l'Allemagne ; qu'il marquera la victoire, à la fois, des trusts, du Pape et du militarisme allemand, c'est-à-dire de la réaction anticommuniste. Et M. Jacques Duclos reprendra les mêmes arguments contre « *l'impérialisme américain* », contre les Allemands « *qui font déjà des plans de logements dans la vallée du Rhin pour un million et demi de travailleurs français* », contre « *l'Europe vaticane et antisoviétique* » dont M. Guy Mollet serait le parrain.

Du côté nationaliste, M. Triboulet, en janvier, à la tribune, exige des apaisements ; en juillet, il se fera le porte-parole de ses amis gaullistes pour condamner « *l'Europe de M. Jean Monnet* ». M. Daladier défend sans phrases, par son seul vote, la tradition jacobine. Chez les indépendants, M. Pierre André se montre aussi intransigeant que lorsqu'il dardait de flèches le projet de Communauté européenne de Défense.

Mais, parmi les 239 opposants au Marché commun, il y a les « *non, mais...* ». Et, parmi eux, des gaullistes, certainement, qui redoutent l'aventure européenne sous la conduite d'un gouvernement débile, mais qui accepteraient de se prêter à certaines expériences avec le général de Gaulle si celui-ci pouvait les y convier. Parmi eux, des modérés, comme M. André Beauguitte, qui exprime ainsi son inquiétude : « *Sommes-nous en face d'une union douanière limitée ou s'agit-il au contraire de l'amorce d'une Communauté politique?* » Parmi eux aussi, des radicaux conduits par M. Mendès-France — et même des progressistes comme M. Pierre Cot.

L'opposition de M. Pierre Cot — qui intervient au cours des deux débats de janvier et de juillet — est subtile et sans violence. L'orateur progressiste se garde de tout excès : il fait, à coup sûr, une différence entre les dangers que représentait la C.E.D. et les inconvénients que comporte, à ses yeux, un Marché commun des Six. Il voit un obstacle fondamental à ce Marché commun dans l'Accord général sur les Tarifs et le Commerce, qui régit la réglementation douanière pour les États qui l'ont signé. L'inégalité des charges sociales et fiscales entre la France et ses partenaires? Oui. Mais il déplore surtout — comme, avant lui, l'a déploré l'homme de droite qu'est M. Pierre Courant — l'absence de la Grande-Bretagne. Au Marché commun, il préférerait la Zone de libre-échange. Si la France savait, dans l'amitié, s'associer les territoires d'outre-mer, elle serait capable d'opérer son redressement économique sans devenir une « *province de la Petite Europe* ». Faute de mieux, il réclame un maximum de garanties, portant sur le passage de la première à la deuxième étape, notre agriculture et les produits de l'outre-mer.

Quant à M. Pierre Mendès-France, son hostilité n'est pas de principe. Il considère un « *marché vaste* » comme « *un élément de large circulation des progrès techniques et des échanges* » et comme « *un élément essentiel pour l'organisation et la consolidation de la paix entre les États européens* ». S'il vote contre le traité de Rome, c'est pour des raisons bien définies, de forme et de fond.

La forme? Il est contre un texte trop ambitieux qui, voulant tout prévoir, en devient obscur et inintelligible. Plutôt que sur une

source de malentendus, il vaudrait mieux construire l'Europe — « *réalité vivante, en constant développement* » — sur des schémas simples et clairs qui permettraient « *à la vie, le moment venu, de déterminer les solutions au fur et à mesure des besoins* ».

Le fond? M. Mendès-France craint l'association trop intime de la France avec des pays moins avancés qu'elle sur les plans économique et social. Il redoute les effets du traité sur les rapports de la France avec ses territoires d'outre-mer, qui sont mis « *gratuitement ou presque, à la disposition de nos concurrents étrangers* ». Il s'inquiète de voir la France s'accorder, au nom de sa vocation continentale, ce que l'Angleterre se refuse au nom de sa vocation mondiale, alors que les intérêts de la France sont mondiaux en même temps que continentaux et que son association avec des pays exclusivement européens, comme l'Allemagne, requiert des formules souples qui, peut-être, satisferaient l'Angleterre... Il se méfie de la clause de libre circulation des personnes, qui touche d'un peu trop près « *aux concepts de Nation et de Patrie* » et il s'élève contre une conception supranationale qui entrave la France et porte une atteinte grave à son indépendance politique.

Voilà le réflexe nationaliste — et ce nationalisme est d'autant plus susceptible que la France est plus faible. « *Pour que l'Europe réussisse et pour que nos intérêts n'y soient point sacrifiés, (il nous reste) à accomplir une tâche immense de redressement intérieur... Loin, alors, d'avoir à craindre la formation d'une Europe unifiée, nous pourrons l'envisager avec optimisme, car nous serons assurés d'y jouer notre rôle, d'y défendre nos intérêts et d'y trouver notre profit... Si à une France faible tous les risques sont redoutables, à une France forte toutes les audaces sont permises.* »

Les parlementaires partisans du « *oui* » sans restriction à l'Europe des Six en général et au Marché commun en particulier sont essentiellement ceux qui se sont prononcés, le 30 août 1954, en faveur de la C.E.D. : la majorité de l'U.D.S.R., la moitié de la S.F.I.O. et des radicaux, la quasi-totalité du M.R.P. et une majorité d'indépendants.

M. René Pleven est, de ceux-là, sans doute le plus ardent. Ne fut-il pas le père malheureux de la C.E.D.? Ses arguments d'ordre économique, on les devine : l'expérience de la C.E.C.A. est concluante et la sidérurgie française, malgré les noires prophéties des mauvais prophètes, en est grandement bénéficiaire ; la situation de notre balance des comptes exige un accroissement de nos exportations : c'est ce qu'exigera de nous le Marché commun ; la France n'a rien à craindre de l'institution nouvelle : son industrie et son agriculture témoignent d'une prospérité grandissante. Et son acte de foi politique n'a rien pour nous surprendre : « *Signer un traité de Marché commun, c'est aller beaucoup plus loin que supprimer en dix ou quinze ans les protections douanières,... c'est aussi renforcer l'unité de l'Europe et, par là, le traité a une valeur politique... Que le gouvernement ne fasse pas trop de concessions aux adversaires de la supranationalité; ils ne lui en sauraient aucun gré. Nous ne devons pas être des Européens honteux...* »

Cette *furor europæa* laisse derrière elle l'éloquence, pourtant

enflammée, de M. Pierre-Henri Teitgen et celle de M. Paul Reynaud. Le premier adhère d'emblée au Marché commun ; mais il veut des assurances. Quant au second, les garanties qu'il réclame dans le domaine agricole lui paraissent si indispensables qu'il annonce son intention de voter contre la ratification du traité s'il ne les obtient pas. Il les obtiendra, puisque, six mois plus tard, il approuvera le traité. « *J'ai reconnu qu'il comportait des risques*, explique-t-il, *mais je préfère ces risques à la certitude de la décrépitude dans l'isolement.* »

Européens par doctrine, M. Guy Mollet n'en est pas moins président du Conseil, M. Christian Pineau et M. Maurice Faure n'en sont pas moins ministres, et leurs déclarations sont empreintes de dignité gouvernementale.

M. Maurice Faure insiste, notamment, sur les « *sacrifices substantiels* » qu'il a demandés à nos partenaires, sur la « *coloration française* » que les textes ont ainsi reçue grâce à lui. Il énumère les précautions prises pour que les institutions de la Communauté puissent fonctionner avec le maximum d'efficacité dans le minimum de supranationalité. Il exprime l'espoir d'une extension du Marché commun à une Zone de libre-échange. Il fait, lui aussi, la part du risque ; mais il a choisi le « *risque calculé* ». « *L'Europe est pour la France la voie, non pas de la facilité, mais du salut... Je crois que c'est notre dernière chance...* »

M. Christian Pineau justifie, à son tour, les garanties que la France est en droit d'obtenir — mais il faut éviter que nos conditions soient inacceptables pour nos partenaires. Attentif aux problèmes économiques, il se demande « *si nous aurons la volonté.. de modifier nos structures, de reconvertir certaines de nos industries, de moderniser notre agriculture... Il nous faudra, en effet, modifier notre système d'impôts indirects, augmenter nos investissements en opérant une sélection des branches à avantager, donc modifier notre politique du crédit. Mais si le Marché commun n'était pas créé, nos problèmes resteraient les mêmes devant la concurrence internationale, que nous ne pourrons jamais supprimer.* » M. Pineau combat la thèse, exposée par M. Pierre Cot, suivant laquelle la France pourrait, avec ses territoires d'outre-mer, former une unité économique. « *Ne créons pas nous-mêmes un facteur de sécession en faisant des promesses que nous serions incapables de tenir.* » Enfin, ministre des Affaires étrangères, il prétend que « *l'existence d'un Marché commun sera, pour une Allemagne réunifiée, un élément d'attraction vers l'ouest* ». Et il conclut : « *Il faut choisir entre l'Europe et l'avenir incertain d'une France isolée.* »

C'est ce même thème que le président Guy Mollet développe enfin : si la France reste absente du Marché commun, il se fera sans elle ; la proposition de Zone de libre-échange n'est qu'une manifestation de l'inquiétude anglaise ; si le Marché commun ne se faisait pas, la Zone deviendrait un souvenir... Bien sûr, il partage les préoccupations de ses collègues. Il comprend que la France ne jette pas les yeux fermés, dans la Communauté, son destin économique. Mais le refus, c'est l'autarcie, l'asphyxie, la désaffection des populations d'outre-mer. « *Une fois posées les fondations*

économiques, conclut le chef du gouvernement, *les institutions politiques d'une Communauté plus large pourront être créées. Combien de fois n'avons-nous pas déploré l'absence d'une Union européenne, indépendante des deux blocs! Nous n'avons pas le droit de laisser échapper la chance qui s'offre à nous.* »

Enfin, le clan des « *oui, mais...* » comprend, *grosso modo,* les députés qui, ayant voté contre la C.E.D., ont voté pour la Communauté économique européenne, c'est-à-dire un fort contingent de modérés, de socialistes et de radicaux, plus des isolés de toutes tendances.

C'est le cas de M. Alain Savary, qui constate, en juillet, que les conditions mises, en février, par le Parlement à l'entrée de la France dans le Marché commun ont été remplies, qui pèse les avantages et les imperfections du traité et qui conclut : « *La France doit donner son adhésion avec le sentiment d'accomplir un geste nécessaire à la mesure des problèmes politiques, économiques et techniques du siècle. Le traité est un compromis entre intérêts nationaux, entre libéralisme et planisme... La Communauté peut engendrer un relèvement général du niveau de vie. L'option n'est pas entre la Communauté et le* statu quo, *mais entre la Communauté et la solitude.* »

C'est le cas de M. Jacques Isorni et de tous les députés qui, s'interrogeant, comme M. André Beauguitte : « *Sommes-nous en face d'une union douanière limitée? Ou s'agit-il de l'amorce d'une Communauté politique?* », ont approuvé le Marché commun parce qu'ils pensaient pouvoir répondre affirmativement à la première question, négativement à la seconde.

Le 10 juillet 1957, 342 députés contre 239 autorisaient le président de la République à ratifier les traités de Rome. Il faut rapprocher ce scrutin de celui qui, le 30 août 1954, enterrait la C.E.D. par 319 voix contre 264. Il faut comparer la composition différente des deux Assemblées nationales, la proportion des votes « *pour* » et des votes « *contre* » de chaque groupe, l'attitude parfois différente des mêmes parlementaires. Et on arrive à la conclusion que l'échec de la C.E.D et le succès des accords de Rome ont été voulus par les mêmes hommes : les « *oui, mais...* », ceux qui acceptent la nécessité d'une coopération européenne — plus ou moins poussée, d'ailleurs — mais n'accepteront jamais de sacrifier à cette coopération l'indépendance nationale.

***

Les déclarations, que j'ai recueillies, ces derniers temps, auprès de quelques personnalités politiques ne peuvent que confirmer cette constatation.

Que M. André Philip, que M. François Mitterand, que M. Paul Reynaud soient des « *Européens* » très avancés, cela ne fait pas de doute.

Dès 1951, dans son livre *S'unir ou périr* (1), M. Paul Reynaud

(1) Flammarion éd.

écrivait : « *Créons un marché commun européen de 260 millions d'habitants... Cette Europe serait un géant plus puissant que le géant moscovite.* » Il me précisait, il y a quelques mois : « *Bien entendu, ces institutions européennes d'ordre économique devront recevoir un couronnement politique... J'accepte que les grands problèmes échappent à la compétence des gouvernements particuliers de chacun des pays composant l'union européenne.* »

Il arrive que l'ardeur de l'ancien président du Conseil se fasse presque provocante. A une personnalité britannique qui aurait déclaré, après la signature des traités de Rome : « *C'était bien la peine de gagner la bataille de Waterloo!* », il répondait au mois de décembre dernier : « *S'il a été possible à l'Angleterre de battre Napoléon, il ne lui sera pas possible d'empêcher l'unification de l'Europe... L'Angleterre ne peut se défendre contre l'Europe unie qu'en y entrant.* »

Pour M. Mitterand, prudence et patience s'imposent. Mais « *à quoi serviraient les institutions déjà nées, la C.E.C.A., le Marché commun, si on n'allait pas plus loin?...* » Elles impliquent la nécessité d'un contrôle politique, donc d'un pouvoir politique. L'actuelle coopération économique doit aller jusqu'à son achèvement, c'est-à-dire jusqu'à la formation d'une Europe politique à forme fédérale, dotée d'un pouvoir central.

M. Guy Mollet, lui aussi, va très loin. Il a parlé des « *États-Unis d'Europe* » (1). Dans la longue déclaration, qu'il a bien voulu me faire, il s'est expliqué : « *La présence d'institutions européennes indépendantes, dont l'autorité s'impose à chacun des pays membres, comme à ses citoyens, est l'élément essentiel des Communautés européennes récemment formées. Elle permet de dépasser le cadre interétatique traditionnel. L'Europe unie acquiert ainsi une personnalité propre. Une politique européenne originale peut être élaborée et exécutée aujourd'hui en matière économique, demain dans un domaine plus vaste...*

« *Nous avons commencé, avec raison, je crois, par une intégration économique. Elle seule donnera des fondements solides à une Communauté plus large et plus profonde. Le succès de l'Euratom et du Marché commun, après le regrettable échec de la C.E.D., montre bien qu'il ne faut pas brusquer certaines évolutions, si nécessaires soient-elles.*

« *Nous devons maintenant parfaire l'union douanière et le rapprochement économique organisés par le traité de Rome en établissant notamment un marché commun monétaire, qui conduira à une union économique complète. Ces fondements posés, nous pourrons construire une Communauté politique européenne, dont la principale assise sera une Assemblée élue au suffrage universel des peuples...*

« *Il nous faut trouver un équilibre entre les nécessités politiques et économiques qui contraignent à unir l'Europe et le souci de maintenir la personnalité de chacun de nos pays. Pour l'atteindre, c'est, suivant l'expression de nos amis britanniques, une « approche fonctionnelle » que je préconise, par étapes, et en profitant chaque fois des enseignements de l'expérience...* »

(1) *Bilan et perspectives socialistes*, Plon éd.

Mais déjà M. Robert Schuman m'a paru singulièrement plus prudent : « *Je suis hostile à toute idée de nation européenne, de citoyenneté européenne. La force de l'Europe est justement de ne pas être une nation et de comporter des diversités qu'il ne faut pas niveler.* » Qu'une autorité politique européenne s'impose un jour, M. Robert Schuman en est persuadé. Mais sa compétence devra être limitée. « *Elle n'aura que des pouvoirs délégués par les États, donc restreints... Elle coiffera des nations vivantes, souveraines dans la mesure où elles entendront le rester et qui seront toujours maîtresses de leurs abandons partiels de souveraineté.* »

Quant à M. Georges Bidault : « *Je souhaite*, m'a-t-il dit, *en premier lieu, que tout ce qui a été décidé réussisse et que les Français s'efforcent d'ajuster leur économie aux buts qu'on leur propose... Je souhaite, en second lieu, qu'on s'oriente, peu à peu, vers une harmonisation politique...*

« *Mais il ne faut pas, pour autant, faire sombrer la France dans l'Europe. Le patriotisme européen n'existe pas et l'Europe politique est à naître. Elle ne naîtra pas si facilement : c'est à cause de ses dispositions politiques que la C.E.D. a échoué...*

« *Il faudra créer une Europe. Mais cela demandera moins de plans qu'une volonté, un sens aigu du réel, le sens du possible, le sens du sentiment public. J'entends par là l'extrême attention qu'il est nécessaire d'apporter aux traditions, aux règles fondamentales de la sensibilité populaire. Argument sentimental? Il n'en est pas moins fort. Les sentiments, en une telle matière, sont plus puissants que les intérêts.* »

Enfin, la parenté des positions prises par des personnalités aussi diverses que MM. Pierre Cot, Pierre Mendès-France et Jacques Isorni, est particulièrement remarquable.

« *Je crois, bien entendu, à la nécessité de la coopérative européenne*, assure M. Pierre Cot. *Plus exactement, à la nécessité de plusieurs coopérations européennes, car il y a des problèmes qui intéressent l'Europe dans son ensemble — par exemple, celui de sa sécurité — et d'autres problèmes qui intéressent tel ou tel groupe d'États européens — par exemple, certains problèmes économiques.*

« *Ainsi, et les faits étant ce qu'ils sont, les six pays d'Europe occidentale ont créé la C.E.C.A. Je n'étais pas partisan de la C.E.C.A., mais elle existe : il s'agit donc d'en tirer le meilleur parti possible. Ils ont aussi créé le Marché commun. Je ne suis pas* a priori *l'adversaire du Marché commun. Mais les négociateurs et les partisans français du traité de Rome en ont sous-estimé les difficultés d'application. Difficultés extérieures qui viennent de ce que les Six rencontrent des résistances aisément prévisibles. Difficultés intérieures, du fait que la France ne pourra pas résister à la libre concurrence, si elle continue d'assumer, toutes ensemble, des charges aussi écrasantes que la guerre d'Algérie, l'application du plan de Constantine et la fabrication de bombes atomiques...*

« *Bien que leurs inspirateurs aient eu, à n'en pas douter, des arrière-pensées politiques, j'admets que les accords de Rome puissent être considérés comme purement économiques. Et je reconnais que de grands ensembles économiques doivent être aujourd'hui organisés.*

Mais ces ensembles doivent être conçus de façon très souple. Que des organismes européens s'efforcent d'accroître leurs échanges commerciaux et d'abaisser les barrières qui les séparent les uns des autres et, ensemble, des autres pays du monde, j'y souscris — à condition, encore une fois, que toutes les précautions soient prises et les transitions assurées, ce qui a manqué dans le cas du Marché commun. Mais pas de super-État européen, avec son armée commune, sa diplomatie commune, ses finances communes et, pourquoi pas, sa langue commune! Pas de ces constructions chimériques sans rapport avec l'Histoire et la réalité! Ce qui a fait l'originalité, la richesse et le prestige de l'Europe, c'est sa diversité politique, économique et culturelle. Les États qui composent la grande famille européenne ne pourraient se fondre dans un État fédéral sans amoindrir leur personnalité et, par là, leur patrimoine. Mis au pied du mur, ils renâcleraient... »

« *Je suis pour l'Europe des patries!* » lance, de son côté, M. Jacques Isorni. « *La coopération des peuples est évidemment nécessaire. Mais elle devient un danger à partir du moment où les nations sont conviées à sacrifier leurs intérêts primordiaux.*

« *En matière culturelle, on peut aller très loin dans le sens de la coopération. En matière économique aussi — bien que je sois très réservé sur l'avenir du Marché commun...*

« *Sur le plan militaire, la coopération ne s'impose que devant un péril commun. Et je ne crois pas défendre une opinion dépassée en professant qu'elle doit alors s'effectuer selon la vieille recette des alliances.*

« *Sur le plan politique, je suis contre — délibérément contre — tous pouvoirs supranationaux. Il y a des lois qu'on ne change pas. La supranationalité est une conception contre nature. Elle s'oppose à la nature politique du monde. Je repousse, par conséquent, tous ces projets fumeux de gouvernement européen, d'assemblée européenne dont on nous a tant parlé pendant un temps! Il est inadmissible que soient aujourd'hui considérés comme « anti-Européens » tous ceux qui n'adoptent pas cette espèce de religion, dont les deux internationales démocrate-chrétienne et socialiste défendent l'orthodoxie. Il faut s'élever contre cette interprétation. L'Europe des Six n'est tout de même pas l'Europe!* »

« *Faire l'Europe sans défaire la France* », recommande, enfin, M. Pierre Mendès-France. « *Coopération fraternelle avec les autres pays européens?* » Oui. Abdication entre les mains d'une « *autorité extérieure, laquelle, au nom de la technique, exercera, en réalité, la puissance politique* »? Non. Pour travailler sainement à la construction de l'Europe, la France doit, plus profondément que jamais, reprendre conscience d'elle-même. A l'Europe du super-État, M. Mendès-France préfère celle de l'U.E.O. et il se plaint qu'on n'ait pas su tirer de son initiative de 1954 tous les profits dont elle était chargée.

Que signifie ce rapprochement, sinon que les « *oui, mais...* » et les « *non, mais...* » sont assez peu éloignés les uns des autres? Ils formeront pendant bien longtemps encore la majorité de nos parlements. Et, quand se trouveront posés certains problèmes,

on s'apercevra encore que les propos de M. Jacques Isorni s'apparentent sur bien des points avec ceux de M. Pierre Cot, que M. Marcel-Edmond Naegelen est plus éloigné de M. Guy Mollet que de M. Jacques Soustelle, que M. Paul Reynaud rejoint M. André Philip et que M. Mitterand ne partage pas du tout les vues de M. Mendès-France.

Le fait que certains de ces hommes soient encore ou non députés ne signifie pas grand-chose. Je les ai choisis en tant que représentants de certaines familles d'esprit. A ce titre, ils siègent toujours. Certains d'entre eux, battus en novembre 1958, siègent même en plus grand nombre. Car le parti des « *Européens* » n'est pas sorti renforcé des troubles qui ont secoué la vie politique française durant l'année dernière.

***

Le régime semi-présidentiel instauré par le général de Gaulle a réduit le rôle du Parlement. Il a, par contre, grandement accru celui du gouvernement et celui du président de la République. Le sort du pays dépend, aujourd'hui beaucoup plus qu'hier, des conceptions personnelles du chef de l'État et de ses ministres.

Nous connaissons quelques déclarations officielles.

A des « *fédéralistes européens* » rassemblés à Wiesbaden, M. Antoine Pinay a rappelé, le 10 janvier, que la France s'était engagée, au prix de douloureux sacrifices, sur le chemin de la Communauté économique européenne. Son message est bref, mais instructif. Il affirme que la France est attachée à l'Europe des Six comme à celle des Dix-sept, « *dont nous ne devons et ne pouvons nous couper.* » Il souligne que la société européenne naissante découvre la « *perméabilité* » des frontières, mais qu'elle ne les nie pas et qu'il serait prématuré de la doter d'un statut politique. Il invite les congressistes, réunis pour traiter de la « *Communauté politique européenne* », à travailler « *dans le concret* », c'est-à-dire à veiller d'abord, « *à la bonne application des traités de Rome, pierre angulaire de toute construction ultérieure.* »

Est-ce en son nom personnel que M. Pinay s'est ainsi exprimé ou au nom du gouvernement? Je retrouve, dans ces quelques lignes, l'esprit des propos qu'il me tenait, peu avant son entrée dans le cabinet de Gaulle : « *Travailler à la coopération européenne, c'est aller dans le sens d'une évolution nécessaire. Mais nous devons nous engager sur cette voie avec beaucoup de mesure, beaucoup de prudence, de la souplesse, de l'empirisme et sans doctrine rigide.*

« *Ce qui me paraît indispensable, c'est la double volonté de coopérer et de traduire cette coopération dans les faits.*

« *Des concessions de souveraineté seront inévitables. Mais ces concessions, elles sont déjà consenties : la C.E.C.A., le Marché commun les ont exigées de leurs membres. Jusqu'où iront-elles?... Les besoins nous le diront.*

« *Il ne faut pas abuser du Droit. Certains de mes collègues voient l'Europe sortir d'une belle construction juridique. Je la vois, au contraire, se formant selon les besoins des nations qui la composent. Sa forme institutionnelle découlera du travail d'organisation que*

réaliseront ces nations dans les domaines économique, social, financier, militaire, culturel...

« *Je ne conçois, en tout cas, qu'une organisation européenne dans laquelle la France n'aura pas accepté de disparaître. Les États américains ont gardé leurs habitudes et leurs gouvernements. A plus forte raison doit-il en être ainsi dans une Europe qu'une longue Histoire a profondément compartimentée. En aucun cas la mise en commun des économies ne doit entraîner l'abandon des particularismes nationaux.* »

Quoi qu'il en soit, M. Antoine Pinay, ministre des Finances, est subordonné à son Premier Ministre. Et M. Michel Debré est surbordonné lui-même au général de Gaulle. « *Appelé à répondre de tout..., c'était à moi d'assumer la France.* »

Que pense le général de Gaulle?... D'aucuns ont prétendu que sa venue au pouvoir avait été considérée par nos partenaires du Marché commun comme chargeant de nuages le ciel de l'Europe. Et on a rappelé la condamnation qu'il avait, en 1954, lancée contre la C.E.D. au nom de l'indépendance et de la grandeur françaises.

Mais, dans le *Monde*, M. Henri Frenay citait deux déclarations faites, en 1950, par le président du R.P.F., qui préconisait le rassemblement de l'Europe autour d'une entente franco-allemande et une Fédération européenne « *disposant, dans les domaines de l'économie et de la défense, de la part de souveraineté qui leur sera déléguée par les États participants* ».

M. Henri Frenay rappelait encore que, avant les élections de 1951, certains candidats du R.P.F. — et parmi eux, M. Soustelle, M. Chaban-Delmas et M. Triboulet — avaient pris l'engagement de promouvoir une Assemblée constituante européenne.

Depuis 1951, l'opinion de M. Soustelle a apparemment changé. Non — loin de là ! — qu'il soit hostile à toute coopération européenne. Mais, attentif aux réalités nationales, il se refuse à considérer l'Europe comme une nation, les Européens comme un peuple. Partisan d'une Europe associée, il repousse l'idée d'une Europe intégrée. « *Donnant au mot* « fédération » *le sens* d'association de territoires à l'intérieur d'un même État » *et au mot* « confédération » *le sens d'* « association d'États », me disait-il en 1957, *je dirais que la République française doit se transformer en République de type fédéral, membre d'une association qui pourrait devenir une confédération européenne.* »

On a peine à croire que cette évolution, qui fut celle de tout un groupe parlementaire et non pas seulement celle d'un homme, n'ait pas été inspirée par le général de Gaulle. En tout cas, depuis mai 1958, celui-ci n'a pas officiellement fait connaître son opinion sur les questions européennes.

Il n'a pas parlé. Mais il a nommé Premier Ministre un de ses fidèles qui a, lui, beaucoup parlé.

Depuis dix ans, au Sénat, M. Michel Debré s'était fait l'avocat du nationalisme le plus virulent. Contre la C.E.C.A., contre la C.E.D., contre le Marché commun et l'Euratom — l'Euratom, « *ce complot contre la France* » —, il avait lutté avec acharnement.

Dans *Ces princes qui nous gouvernent* (1)..., publié en 1957, il s'en prend à l'intégration européenne, à l'Europe-nation : « *L'intégration européenne suppose que l'Europe est une nation et ceux qui veulent cette intégration avouent qu'ils renoncent à la France... La véritable équipe de la supranationalité est consciente de ce qu'elle souhaite : qu'il n'y ait plus de France...* » Et il définit en trois points, telle qu'il la conçoit, la politique européenne de la France : l'Europe ne sera un soutien pour la France que si la France est forte — l'Europe doit être équilibrée par la collaboration de l'Allemagne, de la France et de la Grande-Bretagne — le problème politique est le premier de tous et, préalablement à toute action économique commune, les gouvernements doivent s'entendre sur les objectifs politiques de leur association.

Consultations périodiques des chefs de gouvernements — assemblée consultative — recherche d'une ligne politique commune : telle est l'Europe institutionnelle de M. Michel Debré, qui tient à l'écarter de « *la chimère de la supranationalité technocratique* ».

Certes, la déclaration gouvernementale du 15 janvier procède d'une autre inspiration. Devenu Premier Ministre, M. Debré s'engage à « *encourager* » l'effort de la C.E.C.A., de la Communauté de l'Énergie atomique et de la Communauté responsable du marché européen. Une seule phrase nous redit son souci d'hier — qui reste, comment concevoir le contraire, celui d'aujourd'hui : « *Cette solidarité (continentale), née d'une certitude, celle de l'identité du destin, ne peut se fonder sur la répudiation de l'idée nationale, car l'Europe est faite de nations et nos libertés humaines — nous ne le savons que trop en regardant du côté des nations captives — sont faites du respect national.* »

A n'en pas douter, M. Michel Debré est un homme du « *non* » transformé par le pouvoir en homme du « *oui, mais...* » La conception qu'il se fait de l'Europe et de ses problèmes est très proche, certainement, des idées du général de Gaulle.

Sous son consulat, l'idée européenne — pour autant que celle-ci puisse être liée à la notion de supranationalité — ne devrait pas beaucoup progresser. Mais, d'abord, l'autorité supranationale de tel ou tel organisme européen résistera-t-elle aux faits?

La présente attitude des gouvernements des Six face à la crise charbonnière et aux propositions dirigistes de la Haute Autorité de la C.E.C.A. n'est-elle pas significative? Voici que, à la première difficulté, les États répondent au super-État par un réflexe national.

LOUIS GUITARD.

(1) Plon éd.

Journal (1)

Un soir du mois de septembre en 1915, revenant d'une promenade dans la campagne, j'ai tracé quelques lignes sur une feuille blanche pour me souvenir de moi et des choses. Depuis ce geste de hasard, je n'ai presque jamais cessé de tenir, comme on dit, un « journal », ne voulant pas laisser perdre ce qu'il y a de fugitif dans la vie. J'avais copié au seuil d'un premier cahier, pour me donner patience et courage, ces vers que j'ai toujours aimé relire :

Et d'abord, sois fidèle à la chambre d'étude;
Prends-y pour chaque jour d'une stricte habitude
Un temps pour la pensée et pour la solitude.

Fais-en le port secret, l'abri sûr et charmant,
Où dans la paix du cloître et du recueillement,
Tu puisses te trouver toi-même à tout moment.

N'ouvre qu'à peu d'amis ton cœur et ta maison
Car ils sont rares ceux qui sans autre raison,
Te cherchent pour toi-même et dans toute saison.

Quant aux muets amis les livres fais la somme
De tous ceux qu'en un jour pour un jour on renomme
Et sois encore ici de ton temps économe.

Un mot de l'Évangile de Jean m'avait frappé, un de ces mots marginaux, incidents, que tous presque négligent. C'est après le récit de la multiplication des pains. Jésus dit à ses disciples : « Ramassez les fragments. » Et il est dit que les disciples remplirent douze corbeilles de ces fragments. Le Journal, ce sont ces corbeilles.

La certitude de la furtivité des choses m'avait accompagné dès la première prise de conscience, — mais sans angoisse aucune. Il est bon, pensais-je, que le temps passe comme passe une fête. Mon seul ennui était de ne pouvoir retenir ce passage, de ne pouvoir donner à chaque moment par l'acte

(1) En novembre 1959, les éditions Plon feront paraître le *Journal* que Jean GUITTON tient depuis 1915 et que la revue *Table Ronde* a publié assez régulièrement depuis sa livraison d'octobre 1954. Les pages que nous reproduisons ici sont la préface de cet ouvrage.

même d'écrire sa splendeur calme, de ne pouvoir garder de ce moment un vestige, qui plus tard me permettrait l'opération du ressouvenir, si douce à mesure qu'on avance dans la vie.

Un Journal est aussi l'instrument d'un exercice plus intime : il aide à écouter en soi le chant du destin. A travers les épisodes, l'existence se ressemble à elle-même. Les situations dans lesquelles nous nous trouvons placés se reproduisent, comme si nous en portions en nous les archétypes. Nous nous élevons en spirale le long de ce cône obscur qu'est notre destinée ; et, de période en période, repassant au même lieu, nous apercevons les mêmes étendues, quoique ce soit d'une altitude supérieure. Les orbes de l'existence diminuent d'amplitude en même temps que l'on sélève, que l'on se rapproche de l'immobile sommet. Un *Journal* tenu avec fidélité au cours d'une vie assez longue permet de faire cette expérience sur le mystère personnel de la destinée. C'est une surprise de voir les époques de la vie se reprendre sans se répéter, et un même thème de destinée se moduler à travers les hasards, comme si notre existence était un motif musical, proposé à la liberté et à la patience, et qui se reprend, qui varie et se joue tout au long de notre histoire, sous des modes bien imprévisibles et à des niveaux différents.

Il n'est pas interdit d'introduire le lecteur dans ce secret pour l'aider à se connaître aussi lui-même par la même méthode. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille laisser connaître aux autres ses informités. Bien peu d'esprits ont le droit de donner la valeur d'un événement historique à chacune de leurs digestions, de leurs incertitudes, de leurs défaillances d'âme ou de chair. Ce qui me gêne pour faire paraître des *extraits* d'un Journal, c'est la pudeur : ce sentiment impossible à combattre parce qu'il tient à la manière d'être, au sang, à l'épiderme ; et qui, pour plusieurs consciences, est plus obligatoire que le devoir, car la pudeur gêne certains devoirs. J'ai longtemps désiré écrire dans des feuilles inconnues pour avoir le contentement d'être imprimé sans risquer d'être lu. Et je n'ai jamais apprécié cet acte de parler devant des étudiants rangés autour d'un meuble qui cache le bas du corps et qu'on nomme une chaire. Je préférerais la radio et cette situation de solitude dans la salle de velours face à une étroite grille, derrière laquelle on devine un vaste public inimaginable de frères et de sœurs également solitaires. La solitude est la condition de l'écrivain. Aussi dans ce *Journal* le lecteur ne trouvera rien qui n'ait été ressenti profondément, mais il n'y trouvera pas de révélations : tout sous un certain voile, analogue au voile du front ou du visage.

Une œuvre humaine résulte de la rencontre de ces quelques Idées qu'on nourrit secrètement avec les occasions de la route. L'occasion est bénie, lorsqu'elle excite une Idée qui vient se poser sur elle.

Lorsque j'écrivais des ouvrages abstraits de philosophie et de religion, j'avais toujours l'impression qu'en privant la fleur de ses racines, en ne laissant pas voir la motte, je ne disais pas toute ma vérité. Lorsque j'interroge les anciens Maîtres, je veux pénétrer jusqu'à ces vraies sources qui sont leur manière propre de sentir, telles qu'elles ont été façonnées par les événements de leur histoire. « Rarement l'étude est utile, disait Vauvenargues, lorsqu'elle n'est pas accompagnée du commerce de monde. Il ne faut pas séparer ces deux choses. »

Au demeurant, j'aurais tant désiré, comme Montaigne ou Marcel Proust, ne laisser qu'un seul ouvrage ; l'ayant commencé après quarante ans, lors du second et vrai départ, le gonflant d'édition en édition par les marges, revenant toujours sur les mêmes choses avec une connaissance accrue. Car l'existence est un tout indivisible. Et le temps est un espace profond, fait de moments distincts mais qu'il faut tenter de voir tout d'un coup. Et ce qu'un auteur nomme « mes livres », ce sont des morceaux découpés dans ce grand tout, qui vit d'une réflexion constante. La nécessité l'astreint à isoler un fragment de ce tout, à lui donner une unité excessive et c'est alors un ouvrage de l'esprit, un livre, comme on dit, qui demande beaucoup d'art. Mais le vrai genre serait d'avoir tous les genres et de causer d'une causerie aussi longue, sinueuse, ininterrompue que l'existence. Pour moi, je n'ai jamais considéré mes livres que comme des accidents, des *précipités* de ce songe sérieux, que l'on ne doit pas détacher de ma vie. Et je crois qu'ils se ressemblent malgré leur variété. Si je les ai faits divers, c'est justement pour qu'ils soient plus convergents aux yeux de celui qui sait. Je me les représente parfois, mes livres, comme des flaques d'eau dans la nuit après l'orage, chacune reflétant mon ciel entier avec mes constellations. J'ai le sentiment très vif de ce caractère de somme et de miroir qu'a chaque chose, chaque événement, chaque être. Et il m'a toujours semblé que, si l'on sentait une seule chose à fond, on sentirait tout, en elle ou par elle : ce que fait l'amour à travers un être élu.

***

Journal? Il vaudrait mieux dire *Extraits d'un Journal* faits par son auteur. J'ai laissé tomber un grand nombre de

pages, celles qui n'avaient de sens que pour moi. J'ai retenu ce qui tenait à l'unité de mon esprit, à son point de convergence final. Ce sont mes parcelles, humus de l'arbre de Pensée, mes miettes, mes semences : terre végétale faite de réflexions et de souvenirs, et aussi des entretiens avec plusieurs personnages que j'admire. Je ne trouve rien d'ennuyeux comme ces Journaux qui ne vous font pas grâce. Écrire; c'est choisir et passer. Dans un *Journal*, comme dans un poème, on peut se permettre de longs silences et des interruptions brusques. On est délivré des transitions, des présentations et de la matière conjonctive, si longue à préparer dans un ouvrage. Joubert disait qu'il faudrait écrire comme les anges pensent, avec harmonie, « mais de manière que les choses se succèdent avec ordre mais à l'aise et à intervalles, sans se toucher, sans se confondre, et non pourtant sans se suivre, s'accorder et s'assortir. » Il disait encore qu'il convient d'écrire « après de longs repos de l'âme et comme on se souvient ».

Je suis toujours guidé par la recherche d'une sagesse, d'un art de vie. J'aime ce mot de Nietzsche : « Ma tâche est de laisser croître en maturité et en douceur le fruit de mon existence sans qu'il s'y mêle rien d'acide ni d'amer. »

La méthode de vie qui est ici supposée est celle d'un retour vers l'élément, vers le noyau. Et, bien que j'aie la ferme résolution de ne point parler ici de philosophie, le fond de ce *Journal* est une pensée sur *l'Être*. Il me semble que ce qui est le plus en péril à notre époque, ce sont les attaches qui jadis reliaient l'esprit à la chose, l'homme à la nature, les exercices de l'esprit à l'existence. C'est l'amour quotidien, l'existence ordonnée, grise et splendide, la patrie, la terre, la religion vécue dans le temps, l' « incarnation » en somme sous toutes ses espèce et ses formes. Ce qui est refuge, sein, (*sinus* enveloppant), secours, asile, forêt, bois, terre, tout cela tend à disparaître. Nous n'avons plus de paix, mais des excès qui se succèdent et se compensent. Les *Mères* ont disparu, et d'une manière générale le respect, la pudeur, la mesure. Ce Journal choquera par le scandale impardonnable : celui de croire encore à la simplicité de l'être.

***

Quand faire une coupe dans le passé? Je crois que, pour se souvenir avec fruit, avec exactitude et avec repos, il faut que le passé ne soit pas trop lointain. Alors, on le recrée par

une opération poétique. Mais, si le passé est encore récent, si les attaches avec le présent sont trop vives, le Journal est une cicatrice. Cinq ans sont un recul favorable.

1954 fut pour moi une année d'émergence. Daniel Halévy me disait : « Vous aurez des lecteurs, vous n'aurez pas de public. » En 1954 je fus amené à écrire dans le *Figaro* par la bienveillance de Pierre Brisson. Je le fis avec tremblement, avec une préparation intense. Beaucoup d'amis inconnus me sont venus par là.

Lebens Mittag
Feierlich Zeit!

Le rythme le plus naturel est celui des saisons. Je voudrais que les saisons fussent sensibles dans ces pages, qui se soutiennent sur le passage du temps. Le *Journal* commence en automne, qui est toujours pour moi un printemps de pensée et de renaissance. Et les anciens disaient que le monde avait été créé à la mi-septembre.

On trouvera dans ce *Journal* des reproductions : car j'aime le dessin depuis mon enfance et l'écriture ne se détache jamais pour moi d'un certain dessin. Elle est déjà un geste inscrit, une forme qui a gardé quelque chose de ces idéogrammes égyptiens : écriture idéale, qui dessinait le symbole de la chose même. Écrire un Journal, c'est garder la courbe sismographique, le tremblement discret de la vie. Oh! l'affreuse nécessité d'être imprimé ! Dans les temps à venir de nouveaux procédés préserveront, j'espère, le frisson de la voix. Ils reproduiront l'écriture même. Et la phase des choses imprimées, qui n'a commencé qu'il y a trois siècles, ensevelissant l'accent, la voix singulière, paraîtra une parenthèse sur cette planète.

JEAN GUITTON.

Christopher Dawson, historien et philosophe de la culture (1)

I. — TRADITION LITTÉRAIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE ANGLAISE :

L'historiographie anglaise possède une tradition littéraire bien enracinée. Il faut y situer l'œuvre de Christopher Dawson, l'un des plus distingués historiens et philosophes de la culture de l'Angleterre moderne.

Comme dans les autres littératures, et suivant la limite fixée par la grecque et la latine, la littérature anglaise comprend, sous la désignation de *Prose literature*, une branche littéraire qui n'est pas exactement imaginative, c'est-à-dire « de création », mais qui jouit indiscutablement d'une valeur littéraire, par ses jugements critiques, son pouvoir évocateur d'un individu ou d'un mouvement, par la reconstitution historique d'une période donnée, ou par la lucidité dans l'interprétation d'une culture ou d'un phénomène culturel. C'est ainsi que, lorsqu'ils offrent certaines qualités littéraires qui viennent étayer leur solidité intellectuelle, les genres tels que l'histoire, la biographie, la critique littéraire, l'essai philosophique, moral ou religieux, la correspondance et la peinture des mœurs, acquièrent indiscutablement, d'une façon immédiate et naturelle, le rang de *Prose literature.*

On voit se répéter, dans la littérature anglaise, l'exemple des historiens classiques Thucydide, Xénophon, Salluste et Tacite, ou des espagnols Alphonse le Savant, Hurtado de Mendoza, Mariana, Moncada et Toreno ; par conséquent, nous voyons défiler, depuis Beda jusqu'à Trevelyan, Toynbee et Christopher Dawson, une illustre série d'écrivains, dont les ouvrages, outre leur intrinsèque valeur historique, offrent

(1) Christopher Dawson vient d'être nommé professeur titulaire de la nouvelle chaire que l'Université d'Harvard a dédiée aux études sur la religion catholique. Cet événement exprime l'intérêt renouvelé à l'égard des problèmes religieux qui existe dans les milieux intellectuels des U.S.A., et qui se manifeste, à l'Université d'Harvard, pour les études de théologie.

des qualités d'imagination ou de style qui leur ont fait attribuer le qualificatif de « classiques dans leur genre ».

Un rapide coup d'œil sur n'importe quelle collection de prose anglaise mettra en relief l'importance de la prose historique. Un choix de fragments historiques a paru récemment ; grâce à eux, leur compilateur, Bertram Newman, se propose précisément d'illustrer le développement de la prose historique, depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. Bertram Newman écrit dans l'introduction : « Il est à peine utile d'indiquer que quelques-uns des meilleurs passages de la prose anglaise se trouvent dans les œuvres de nos historiens » (1).

Néanmoins, le développement de la prose strictement historique, et nantie d'une valeur artistique, est un phénomène tardif dans tous les pays et plus encore en Angleterre. Si l'on excepte les écrivains légendaires et les traducteurs, assez rares sont les noms des historiens qui, au début du XVIIIe siècle, avaient produit des œuvres de ce genre, où l'on vît s'unir le sentiment historique à une réelle valeur littéraire. Thomas More, Raleigh, Bacon et Clarendon sont peut-être les noms les plus importants ; encore Raleigh est-il probablement moins notable par sa valeur historique que par la beauté de ses paysages colorés et par ses intentions philosophico-morales.

Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, apparaissent seulement deux grands historiens, au sens absolu du terme. En 1754, après avoir déjà écrit ses importantes études philosophiques, David Hume entreprend son *Histoire d'Angleterre*, mettant au jour une œuvre de grand mérite littéraire par la clarté de son expression et son ton ironique même lorsqu'il s'agit de choses sérieuses ; cette œuvre est, en outre, parée d'un style aussi poli qu'on pouvait le souhaiter à cette époque, tout en étant extrêmement vibrant.

Vingt ans après la mort de Hume, l'art d'écrire l'histoire attira l'un des plus grands maîtres de la prose anglaise, l'auteur de « *Le déclin et la chute de l'Empire romain* » (1776-1788). Malgré les préjugés qui lui interdirent de voir clairement le fond de son sujet, Edward Gibbon a été regardé comme le plus grand historien de l'Angleterre : la liaison logique de sa trame et l'excellence du style procurent à son œuvre une extraordinaire unité. C'est un réel plaisir que de lire une page de l'histoire de Gibbon, même complètement détachée du contexte. Moins classique dans son style que Johnson, accumulant moins de comparaisons et de méta-

(1) *English Historians*, Oxford, 1957.

phores que Burke. Gibbon construit ses périodes avec une cadence et une sorte de flux et de reflux naturels, qui supposent une véritable maîtrise. C'est seulement en raison de cette permanente excellence du style que se dissimule le vide que, par suite de l'hostilité professée par Gibbon à l'égard du Christianisme, présente le point central de son ouvrage.

Bien que Burke ne soit pas exactement un historien, les sujets qu'il traite entrent de plain-pied dans le domaine de l'histoire, puisque, même à propos des problèmes les plus localisés et les plus concrets, il sait s'élever jusqu'à des généralités de caractère et d'ordre historiques. A titre d'exemple les sujets relatifs à l'Amérique du Nord et à la Révolution, française, pour ne citer que ceux-là, font apparaitre Burke comme un écrivain politique de premier ordre et comme un remarquable philosophe de l'histoire. En face de la conception positiviste du passé que nous offre Gibbon, Burke présente sa vision « providentialiste » de l'histoire dans son important discours : « *Réflexions sur la Révolution française* » (1790). Burke était essentiellement un orateur : sa prose est donc ampoulée et grandiloquente ; mais, comme son style est plein d'une juste vigueur intellectuelle, l'usage continuel de l' « amplification », qui, chez d'autres, pourrait être un défaut, suscite, chez lui, très souvent, des passages du meilleur effet et de la plus grande beauté. Burke et Gibbon sont les prosateurs qui ont donné les pages les plus brillantes de leur siècle.

Le XIXe siècle s'ouvre avec une telle prépondérance de la poésie sur les autres genres que l'on ne fait qu'exagérer la vérité en affirmant que, dans le Romantisme anglais, les poètes se multiplièrent aux dépens des romanciers et des dramaturges. Il ne faut pas néanmoins oublier, outre les romans de Walter Scott et de Jane Austen, le développement connu alors par l' « essai », surtout l'essai relatif aux mœurs, et par la critique littéraire, avec Lamb, Leigh Hunt, Hazlitt, De Quincey et Coleridge. L'histoire n'est pas aussi bien partagée, et peut-être son meilleur représentant à cette époque a-t-il été Robert Southey, avec son histoire de « *La guerre de la Péninsule* » (1823-32) et sa « *Vie de Nelson* » (1813), œuvres écrites suivant la bonne tradition du style simple et précis d'Addison et Defoe au XVIIIe siècle. En revanche, à l'époque victorienne, en même temps que la splendeur du roman anglais, on voit se révéler, parmi d'autres, deux importants historiens : Macaulay et Carlyle. T.B. Macaulay débute comme essayiste avec des études littéraires sur Milton (1825), Boswell (1830) et Bacon (1831) ; à la fin de sa carrière, il entreprend sa célèbre « *Histoire d'Angleterre* »

(1849-61). Tout brillants que soient les essais de Macaulay, ils ne peuvent se comparer à cet ouvrage, écrit suivant la grande tradition de Gibbon quant au style, et peut-être influencé par Scott en ce qui a trait à l'interprétation imaginative du passé. Bien qu'on le regarde parfois comme l'effort d'un historien partisan pour justifier la politique libérale anglaise (Whig), l'ouvrage offre une réelle sûreté de structure, un vif pittoresque de détail, et une agréable fluidité narrative. Dans aucune œuvre antérieure on n'avait fait revivre avec tant de réalisme la vie de l'Angleterre.

A l'opposé de Macaulay, tant par son style vibrant que par la libre interprétation des faits, nous voyons apparaître Thomas Carlyle, avec une série d'œuvres comme *Sartor Resartus* (1833-34), *la Révolution française* (1837), *les Héros détruisent le culte des héros* (1841), *Passé et présent* (1843), *les Lettres et les discours d'Olivier Cromwell* (1845) ; l'auteur y utilise fréquemment sa méthode qui consiste à se servir de l'histoire pour illustrer ses points de vue. Sa prose rompt avec la tradition ; dans sa forme nerveuse et apparemment négligée, l'auteur se propose de secouer le monde victorien et de le réveiller de sa complaisante torpeur. Carlyle professe une sorte de mysticisme latent qui ne fait pas confiance à la raison, et qui s'oppose au matérialisme utilitaire, en suivant des routes différentes de celles qu'empruntent J. H. Newman et les autres initiateurs du « Mouvement d'Oxford ».

Parmi les historiens importants du XXe siècle qui continuent la grande tradition littéraire anglaise, se placent Lytton Strachey, H. Belloc, G. M. Trevelyan, A. Toynbee et Christopher Dawson. Trois d'entre eux vivent et écrivent. Lytton Strachey dénonça les fausses grandeurs de l'histoire, surtout de l'ère victorienne, dans ses œuvres : *Personnages éminents de l'époque victorienne* (1918), *la Reine Victoria* (1921) et *Elisabeth et Essex* (1928). Belloc a été, pour le monde anglais antérieur à la seconde Grande Guerre, l'interprète de l'Europe catholique, avec une foule de brillants essais, ainsi qu'avec son audacieuse et personnelle *Histoire d'Angleterre* (1925). Trevelyan, neveu de Macaulay, est un professionnel de l'historiographie ; sa tendance positiviste ne l'empêcha pas d'écrire avec une soigneuse précision sur l'histoire sociale et politique de l'Angleterre. Toynbee considère l'histoire comme liée à la théologie et se propose d'enfermer l'idée centrale de la philosophie de l'histoire dans le cadre de l'histoire des civilisations (idée que nous allons retrouver chez Dawson), avec un style qui force la conviction, bien que, parfois, il soit assez enveloppé et entaché de répétitions.

2. — Christopher Dawson, écrivain.

Une des qualités essentielles de tout style littéraire est d'être ajusté à son sujet, de se modeler et de s'adapter à son thème. On n'ignore pas que les divers genres littéraires exigent des langages et des styles différents, et que, même dans un genre identique, langage et style varient avec l'importance de ce que l'on traite et le degré d'émotion qu'on exprime. Sur ce point, peu d'écrivains peuvent s'affirmer comme plus fidèles à leur mission que Christopher Dawson. (1) Pour lui, le style est l'outil de la pensée ; il se présente toujours étroitement lié à l'intention primordiale. Ainsi qu'il advient à tout écrivain, le style de Dawson adopte naturellement des rythmes différents, passant, conformément au sujet traité, de la tranquille attitude scientifique du raisonnement philosophique, ou bien de l'objectif exposé historique, à la chaude ambiance de l'inspiration prophétique. Néanmoins, à tous les degrés qu'on peut déceler dans sa prose, elle répond toujours, du point de vue de la langue et du style, à certaines caractéristiques permanentes de simplicité, de clarté et de précision. Par voie de conséquence, en vertu de ces qualités stylistiques, les écrits de Dawson offrent presque toujours, tout profonds qu'ils soient, une étonnante — et fréquemment trompeuse — apparence de simplicité.

Afin de donner la preuve de ces caractéristiques, je transcris ci-après quelques spécimens de la prose de Dawson, empruntés à différents ouvrages de lui. Ces fragments proviennent de publications parues au cours d'une période de vingt cinq ans ; même détachés de leur contexte, ils gardent une parfaite unité. Les deux premiers sont empruntés à *Progrès et religion* (1929), l'un de ses premiers ouvrages ; ils proviennent de deux chapitres où sont étudiées respectivement l'idée du progrès, et la culture en tant qu'unité spirituelle :

The doctrine of Progress in the full sense must involve the belief that every day and in every way the world grows better and better. Yet the most enthusiastic supporters of the theory

(1) Parmi les quinze ouvrages de Ch. Dawson, trois ont été traduits en français : *Les Origines de l'Europe et de la civilisation européenne* (trad. sous la direction de Louis Halphen, avec un prologue du même), Reider, 1934 ; *Progrès et Religion* (trad. de P. Belperron), Plon, 1935 ; *la Religion et la formation de la civilisation occidentale* (trad. de S.-M. Guillemin), Payot, 1953.

have been the very people who are most impatient of the injustice and irrationality of existing social institutions. And since the present state of the world is the result of a process that has endured for infinite ages, it would seem that the rate of progress is so slow that any ultimate goal of perfection must lie in the infinitely distans future.

This, however, has not been the view of the believers in progress. The thinkers of the 18th and 19th centuries did not reckon in millions or even in thousands of years. On the contrary they had an optimistic faith in the abrupt advent of a new age of justice and enlightement, in which their most extravagant hopes for the future of humanity would be realized. The belief in Progress found its chief support, not among the historians and anthropologists who traced the actual process of human development, but among the political theorists and revolutionaries whose whole attention was concentrated on the inmediate future. And the same spirit reappears in the revolutionary political and socialist reformers of the 19th century all of whom had an almost apocalyptic belief in the possibility of a complete transformation of human society an abrupt passage from corruption to perfection, from darkness to light. Such a process is too sudden and catastrophic to be progressive, in fact what is known as the belief in Progress would often be more correctly described as the belief in human perfectibility.

. . . .

It is this inner aspect of a culture which of a culture rests not only on a community of place — the common environment, a community of work — the common function, and a community of blood — the common race, it springs also, and above all, from a community of thought. For a culture even of the most rudimentary kind is never simply a meterial unity. It involves not only a certain uniformity in social organization and in the way of life, but also a continuous and conscious social discipline. Even a common language, which is essential for any kind of social life, can only be evolved by centuries of co-operative rational effort. Here ages of thinking and acting in common have produced a terminology, a system of classification and even a slace *of values which in turn impose themselves on the minds of all who come under its influence, so as to justify the old saying that a new language is a new soul. But it is not only in this way that the common thought of a society finds expression. There is also a common conception of reality, a view of life, which even in the most primitive societies expresses itself through magical practices and religious beliefs, and which in the higher cultures appears in a fuller*

and more conscious form in religion, science and philosophy (1).

Comme on peut l'observer, dans *Progrès et religion*, Dawson possède déjà une langue précise, et un style net qui lui permet d'exprimer sa pensée avec une parfaite justesse. Trois ans plus tard paraître *la Formation de l'Europe* (1932), son

(1) La doctrine du Progrès dans son acception totale doit impliquer la croyance que chaque jour, et dans toutes les directions, le monde s'améliore de plus en plus. Pourtant, les tenants les plus enthousiastes de la théorie ont été ceux-là même que l'injustice et l'irrationalité des institutions sociales existantes, impatientaient le plus. Et puisque l'état présent du monde est le résultat d'un processus qui dure depuis des temps infinis, il semblerait que le rythme du progrès est si lent, que toute fin ultime de perfection doive se trouver dans un futur infiniment lointain.

Cependant, telle n'a pas été la vision de ceux qui croyaient au Progrès. Les penseurs des XVIII[e] et XIX[e] siècles ne calculaient pas en millions ou même en milliers d'années. Au contraire, ils avaient une foi optimiste dans la survenance rapide d'une nouvelle ère de justice et de lumière, au cours de laquelle leurs espoirs les plus extravagants quant à l'avenir de l'humanité seraient réalisés. La croyance au Progrès ne trouvait d'adhésion, à titre principal, ni parmi les théoriciens politiques, ni parmi les révolutionnaires dont toute l'attention était concentrée sur le futur immédiat. Et le même esprit réapparaît chez les réformateurs politiques révolutionnaires et socialistes du XIX[e] siècle, qui tous avaient une foi presque apocalyptique en la possibilité d'une transformation complète de la société humaine — un passage abrupt de la corruption à la perfection, de l'obscurité à la lumière. Un tel processus, en fait, est trop soudain et catastrophique pour être progressif ; en fait, ce qui est connu comme la foi au Progrès serait souvent décrit avec plus de correction comme la croyance en la perfectibilité humaine.

. . . .

C'est cet aspect interne d'une culture qui constitue ses traits les plus distinctifs. L'unité d'une culture repose non seulement sur une communauté de lieu — l'environnement commun, — sur une communauté de travail, — la fonction commune, — et sur une communauté de sang — la race commune, — elle résulte également, et par-dessus tout, d'une communauté de pensée. Car une culture, même du type le plus rudimentaire, n'est jamais simplement une unité matérielle. Elle implique non seulement une certaine uniformité dans l'organisation sociale et dans la façon de vivre, mais aussi une discipline sociale continuelle et consciente. Même une communauté de langage, qui est essentielle à tout genre de vie sociale, ne peut se développer que par des siècles d'efforts rationnels de coopération. Ici, des ères de pensées et d'activité en commun ont produit une terminologie, un système de classification et même un système de valeurs qui, à leur tour, s'imposent à l'esprit de tous ceux qui tombent sous leur influence, de sorte qu'est justifié le vieux dicton selon lequel un nouveau langage est une nouvelle âme. Mais ce n'est pas seulement de cette manière que la pensée commune d'une société trouve à s'exprimer. Il y a aussi une conception commune de la réalité, une vision de la vie, qui, même dans les sociétés les plus primitives, s'exprime par des pratiques magiques et des croyances religieuses, et qui dans les cultures d'un niveau plus élevé apparaît dans la science et la philosophie (1).

(1) *Progrès and Religion*, Sheed and Ward, Londres, 1945.

important essai historique sur le Moyen Age, où sont étudiés les éléments constitutifs de la formation de l'Europe. A ce livre appartient le texte suivant, où Dawson met en relief, dans un style plein, animé par sa force de conviction, l'intervention de l'élément que n'avait pas décelé Gibbon, en procédant à l'étude de la même période, dans son ouvrage : *le Déclin et la chute de l'Empire romain* :

The influence of Christianity on the formation of the European unity is a striking example of the way in which the course of historical development is modified and determined by the intervention of new spiritual influences. History is not to be explained as a closed order in which each stage is the inevitable and logical result of that which has gone before. There is in it always a mysterious and enexplicable element, due not only to the influence of chance or the initiative of the individual genius, but also to the creative power of spiritual forces.

Thus in the case of the ancient world we can see that the artificial material civilisation of the Roman Empire stood in need of some religious inspiration of a more profound kind than was contained in the official cults of the city state; and we might have guessed that this spiritual deficiency would lead to an infiltration of oriental religious influences, such as actually occurred during the imperial age. But no one could have foretold the actual appearance of Christianity and the way in which it would transform the life and thought of ancient civilisation.

The religion which was destined to conquer the Roman Empire and to become permanently identified with the life of the West was indee of purely oriental origin and had no roots in the European past or in the traditions of classical civilisation. But its orientalism was not that of the cosmopolitan world of religious syncretism in which Greek philosophy mingled with the cults and traditions of the ancient East, but that of a unique and highly individual national tradition which held itself jealously aloof from the religious influences of its oriental environment, no less than from all contact with the dominant Western culture.

(1) L'influence du Christianisme sur la formation de l'unité européenne est un exemple frappant de la façon dont l'intervention de nouvelles influences spirituelles modifie et détermine le cours du développement historique. L'Histoire ne doit pas être expliquée comme un ordre strict dans lequel chaque état est le résultat inévitable et logique de celui qui l'a précédé. Il y a toujours, en elle, un élément mystérieux et inexplicable, résultant non seulement de l'influence du hasard, ou de l'initiative du génie individuel, mais également du pouvoir créateur des forces spirituelles.

Ainsi, dans le cas du monde antique, nous pouvons voir que l'artificielle

Cette puissance d'argumentation, dont j'ai fait mention en présentant le texte de *la Formation de l'Europe*, acquiert une grande force et se soulève sous un insoupçonnable souffle prophétique lorsque le raisonnement de Dawson est inspiré par sa foi dans l'élément surnaturel. Il en est ainsi dans de nombreuses pages du *Jugement des nations* (1943), un livre écrit au cours des années de la deuxième Grande Guerre, dont je rapporte ci-après la dernière page :

The reconciliation of the nations can only be accomplished on a deeper plane than that of political power or economic interest. It is essentially a spiritual task which demands the spiritual vision that is faith and the spiritual will that is charity. We see to-day what happens to the world when the spirit of hatred becomes the dirving power behind the vast state machine that has been built up by modern scientific organization. In face of this evil, all political differences of class or nationality or race fade into insignificance. Even the evils of the present war, enormous they be, are but the outward and visible sings *of the ,, mystery of lawlessness " which is at work in the world to-day.*

The power of the Spirit is the only power that is strong enough to overcome it. In its strenght, Christians, in the past, faced and overcame the pagan civilisation of the Roman Empire and the pagan savagery of their barbarian conquerors. The new paganism that we have to face to-day is more terrible than either of these in its cold inhumanity and its scientific exploitation of evil.

But if we have faith in the power of the Spirit we must believe that even these evils can be conquered. For the powers of the

civilisation matérielle de l'Empire Romain ressentait le besoin de quelque inspiration religieuse d'un genre plus profond que celle de la statolâtrie officielle ; et nous aurions pu deviner que cette déficience spirituelle conduirait à une infiltration des influences religieuses orientales, comme il arriva effectivement durant la période de l'Empire. Mais personne n'aurait pu prévoir la physionomie présente du Christianisme et la manière dont il allait transformer la vie et la pensée de la civilisation antique.

La religion, qui était destinée à conquérir l'Empire Romain et à être identifiée en permanence avec la vie de l'Occident, était, en vérité, d'origine purement orientale et n'avait pas de racines dans le passé européen ou dans les traditions de la civilisation classique. Mais son orientalisme n'était pas celui de ce monde cosmopolite du syncrétisme religieux où la philosophie grecque se mêlait aux cultes et aux traditions de l'Orient antique ; c'était celui d'une tradition nationale particulière et hautement individualiste, qui se tenait aussi jalousement à l'écart des influences religieuses de son environnement oriental qu'à l'écart de tout contact avec la culture occidentale dominante (1).

(1) *The Making of Europe*. Sheed and Ward, Londres, 1948, p. 19.

world, formidable as they appear, are blind powers which are working in the dark, and which derive their strength from negative and destructive forces. They are powerless against that Spirit who is the Lord and Giver of Life. And in the sane *way all their new and elaborate devices for the enslavement of the human mind are powerless against those higher powers of spiritual knowledge and spiritual will which are the essential gifts of the Holy Spirit.*

Que l'importance et la profondeur de la pensée de Dawson apparaissent comme simplifiées par l'extraordinaire clarté du style, voilà ce que nous démontre n'importe quel passage de : *Religion et culture* (1948). Dans celui qui suit, choisi presque au hasard, l'auteur étudie l'attitude que doivent observer et les relations que doivent entretenir, l'une vis-à-vis de l'autre, la religion et la culture :

Any religious movement which adopts a purely critical and negative attitude to culture is therefore a force of destruction and disintegration which mobilizes against it the healthiest and most constructive elements in society — elements which can by no means be dismissed as worthless from the religious

(*) La réconciliation des Nations ne peut être accomplie que sur un plan plus profond que celui du pouvoir politique ou celui de l'intérêt économique. C'est une tâche essentiellement spirituelle qui exige cette vision spirituelle qu'est la foi et cette volonté qu'est la charité. Nous voyons aujourd'hui ce qu'il survient au monde quand l'esprit de haine devient la force dirigeante masquée par le vaste appareil étatique que l'organisation scientifique moderne a construit. A l'égard de ce mal, toutes les différences de classe, ou de nationalité ou de race sombrent dans l'insignifiance. Même les maux de la guerre actuelle, aussi énormes soient-ils, ne sont que l'expression extérieure et visible du « mystère de l'absence de toute loi » qui exerce ses effets dans le monde d'aujourd'hui.

La puissance de l'Esprit est la seule force assez puissante pour en triompher. Dans le passé, les chrétiens, grâce à la puissance de l'Esprit, résistèrent à la civilisation païenne de l'Empire Romain et à la sauvagerie païenne de leurs conquérants barbares, et en triomphèrent. Le nouveau paganisme auquel nous avons à faire face de nos jours est plus terrible que celle-ci ou celle-là, dans sa froide inhumanité et sa scientifique exploitation du mal.

Mais si nous avons foi dans la puissance de l'Esprit, nous devons croire que même ces maux peuvent être vaincus. Car les puissances du monde, aussi formidables qu'elles apparaissent, sont des puissances aveugles qui exercent leurs effets dans l'obscurité, et qui tirent leur pouvoir de forces négatives et destructrices. Elles sont sans pouvoir en face de cet Esprit qui est le Seigneur et le Dispensateur de la Vie. Et de même, tous leurs mécanismes nouveaux et compliqués d'asservissement de l'esprit humain sont sans pouvoir en face de ces puissances supérieures de la connaissance spirituelle et de la volonté spirituelle qui sont les dons essentiels de l'Esprit Saint (1).

(1) *The Judgment of the Nations*, Sheed and Ward, Londres, 1943, p. 154.

point of view. On the other hand, the identification of religion with the particular cultural synthesis which has been achieved at a definite point of time and space by the action of historical forces is fatal to the universal character of religious truth. It is indeed a kind of idolatry — the substitution of an image made by man for the eternal transcendent reality. If this identification is carried to its extreme conclusion, the marriage of religion and culture is equally fatal to either partner, since religion is so tied to the social order that it loses its spiritual character, and the free development of culture is restricted by the bonds of religious tradition until the social organism becomes as rigid and lifeless as a mummy.

Toutes les caractéristiques de la prose de Dawson, auxquelles j'ai fait allusion, se trouvent réunies à la première page de *Pour comprendre l'Europe*, la plus importante de ses dernières publications, parue en 1952, après un quart de siècle de persévérance dans sa carrière. Intensité contenue, pleine maîtrise du sujet, équilibre, clarté et fluidité, voilà les marques qui s'observent à chaque endroit des pages de ce livre, où Dawson nous offre, avec une impressionnante simplicité, le résultat de ses expériences et de ses méditations sur l'Europe :

No one can look at the history of Western civilization during the present century without feeling dismayed at the spectacle of what modern man has done with his immense resources of new knowledge and new wealth and new power. And if we go back to the nineteenth century and read the words of the scientists and the social reformers or the liberal idealists and realize the mood of unbounded hope and enthusiasm in which this movement of world change was launched, the contrast is

(1) Tout mouvement religieux qui adopte une attitude purement critique et négative à l'égard de la culture est donc une force de destruction et de désagrégation qui mobilise contre elle les éléments les plus sains et les plus constructifs de la société — éléments qui ne peuvent d'aucune façon être négligés parce que sans valeur du point de vue religieux. D'autre part, l'identification de la religion à la synthèse culturelle particulière qui a été réalisée à un point défini du temps et de l'espace par le jeu des forces historiques, est fatal au caractère universel de la vérité religieuse. C'est, en vérité, une sorte d'idôlatrie — la substitution d'une image faite par l'homme, à la réalité éternelle transcendante. Si cette identification est menée à sa conclusion extrême, le mariage de la religion et de la culture est également fatal à chaque partenaire, puisque la religion est si liée à l'ordre social qu'elle perd son caractère spirituel, et que le libre développement de la culture est restreint par les liens de la tradition religieuse jusqu'à rendre l'organisme social aussi rigide et inanimé qu'une momie (1).

(1) *Religion and Culture*, Sheed and Ward, Londres. 1947, p. 206.

even more painful. For not only have we failed to realize the ideals of the nineteenth century, we are all more or less conscious of worse dangers to come-greater and more destructive wars, more ruthless forms of despotism, more drastic suppression of human rights. It is no good going on with the dismal catalogue, we know it all only too well. There is no need to listen to the alarmist predictions of writers like George Orwell or Aldous Huxley : it is enough to read the newspapers to convince ourselves that the cause of civilization is no longer secure and that the great movement of Western man to transform the world has somehow gone astray.

Whatever may be the ultimate cause of this crisis, it is certain that it is a spiritual one, since it represents the failure of civilized man to control the forces that he has created. It is due above all to the loss of common purpose in Western culture and the lack of a common intelligence to guide the new forces that are changing human life.

Je pense que les exemples qui précèdent auront suffisamment démontré que la qualité littéraire de la prose de Christopher Dawson est véritablement notoire ; il n'est pas surprenant que ses qualités stylistiques contribuent à faire lire ses ouvrages avec le même intérêt qu'on attache à une œuvre de pure imagination.

(1) Personne ne peut considérer l'histoire de la civilisation occidentale durant le siècle présent sans ressentir de la consternation au spectacle de ce que l'homme moderne a fait de ses immenses ressources en savoir nouveau, en richesse nouvelle et en énergie nouvelle. Et si nous revenons au XIX[e] siècle, et lisons les discours des scientistes et des réformateurs sociaux ou des libéraux idéalistes, et imaginons l'atmosphère d'espoir illimité et d'enthousiasme dans laquelle fut accompli le « lancement » de ce changement du monde, le contraste est encore plus pénible. Car non seulement nous n'avons pu réaliser les idéaux du XIX[e] siècle, mais nous sommes tous plus ou moins conscients de dangers pires que l'avenir réserve : des guerres plus grandes et plus destructrices, des formes de despotisme plus brutales, des négations plus draconiennes des droits de l'homme. Il n'est pas bon de continuer à dresser ce lugubre catalogue ; nous ne le connaissons tous que trop bien. Il n'est pas besoin d'écouter les prédictions alarmistes d'écrivains comme George Orwell ou Aldous Huxley : il suffit de lire les journaux pour se convaincre que la cause de la civilisation n'est plus sûre et que le grand mouvement de transformation du monde, entrepris par l'Homme Occidental, est quelque peu sorti du droit chemin.

Quelle que soit la cause ultime de cette crise, il est certain qu'elle est de nature spirituelle, puisqu'elle représente l'échec de l'homme civilisé à contrôler les forces qu'il a créées. Elle est due, avant tout, à la perte d'un dessein commun dans la civilisation occidentale et au manque d'une intelligence commune pour guider les nouvelles forces qui sont en train de changer la vie humaine (1).

(1) *Understanging Europe*, Sheed and Ward, Londres, 1952, p. 3.

3. — Christopher Dawson, interprète de la vie anglaise.

Ce n'est un secret pour personne qu'on trouve les plus grandes difficultés lorsqu'on tente de parvenir à la connaissance d'une nation aussi forte et présentant des caractéristiques aussi particulières que la nation anglaise. Tous ceux qui se sont proposé d'étudier avec soin une importante culture nationale savent combien leur recherche est facilitée et quelle gratitude ils conçoivent lorsqu'ils rencontrent des guides autorisés pour les orienter. Bien qu'il se consacre fondamentalement à débrouiller le sens de la culture européenne et à observer le mouvement de l'histoire humaine, Dawson, nous ne devons pas l'oublier, est d'abord un écrivain anglais, et, comme tel, il ne peut manquer de voir les choses qu'à partir de cette condition. C'est pourquoi, dans ses ouvrages, il fait de continuelles références, plus ou moins appuyées, à l'histoire et à la littérature de sa patrie. Toutefois, dans ce domaine, ses ouvrages les plus importants sont divers essais de thèmes exclusivement anglais, où sont étudiés certains aspects littéraires, religieux, sociaux et politiques du peuple anglais.

Deux études de Dawson, étroitement liées à la littérature anglaise, sont « la Vision de Peers Plowman » (1) et l' *Esprit du mouvement d'Oxford* (1933). Or, la tendance ordinaire de Dawson est d'utiliser une figure, une œuvre, un style ou un mouvement littéraires à des fins en principe étrangères à l'appréciation esthétique. C'est ainsi que, dans les études citées, il présente deux moments importants de l'histoire religieuse d'Angleterre, à travers l'œuvre poétique de William Langland (1330?-1400?) et la floraison religieuse et littéraire du Mouvement d'Oxford (1833-43), si chargée d'inquiétudes spirituelles, et qui favorisa le développement de la personnalité de Newman en l'orientant vers sa conversion au catholicisme. Néanmoins, le fait que Dawson utilise certaines valeurs littéraires pour éclaircir des caractères religieux ou sociaux ne signifie pas que l'analyse littéraire soit dénuée d'intérêt et de pénétration. En effet, la vérité est que, tant dans une hypothèse que dans l'autre, Dawson sait atteindre le fond de l'œuvre d'art, débrouiller ses qualités et établir de définitifs critères de valeur. Il arrive seulement que son objet n'est pas exclusivement littéraire ; aussi, historien et philosophe avant tout, il exploite la littérature pour asseoir la démonstration de points de vue à caractère social ou re-

(1) Dans *Medieval Essays*, Sheed and Ward, Londres, 1953.

ligieux. Les textes qui suivent sont, à ce propos, suffisamment révélateurs. Dans le premier, le sentiment de l'œuvre poétique de Langland est opposé à celui de l'œuvre de Chaucer :

These two great voices of England expressed the two aspects of English character and English culture. Chaucer represents all that England had learnt from its three centuries of incorporation in continental culture. He is a courtier and a scholar who locks at the English scene with the humorous detachment of a man of the great world. He clothed the courtly tradition in an English dress and gave the common Englishman a right of entry into the cultivated society which had hitherto been the monopoly of clerks and knights.

. . . .

Nothing could be more different from this than the other great work of the new age, for it is as formless and as lacking in conscious literary artifice as any great work can be. It is a voice from another world-the submerged world of the common English — a voice that is by turns harsh and pitiful and comic, but always the authentic voice of the English people. Where Chaucer took the world as he found it, and found it good, the author of Piers Plowman *judged the world and found it wanting. He represents the English view of life as it had been formed by nearly a thousand years of Christian faith, not the official view of the theologian and the scholar, but the spiritual vision of a prophet chosen among his fellows by his inspiration alone.*

And this contrast is not simply a matter of temperament or class : it has its basis in a profound difference of cultural tradition. Chaucer belongs, as I have said, to the international tradition of the courtly culture, and already has his eyes open to the dawn of the Italian Renaissance; but Langland owes nothing to the courtly tradition with its gay rhymed measures and its cult of love and romance. He looks back to the forgotten Nordic world and to the grave. Christian poetry of Saxon England. He uses the old alliterative accentual measure which was the native speech of English and Teutonic poetry and which now suddenly arose, as it were from the dead, as a sign of the renaissance of the English spirit. This return to the old alliterative metre was not peculiar to Langland — we find it also in the work of Huchown of the Awle Ryale *and of the poet of the* Pearl *and* Gawain. *But Langland inherited the spirit as well as the form of the old Northern poetry. He has the same attitude to life - that profound and gloomy meditation on the world and the fate of man that distinguishes the*

old Teutonic poetry from the light-hearted courtly literature that hat its origin in Provence.

Dans le second fragment, l'apport poétique de Newman dans la *Lyre apostolique* (1836) est examiné à la lumière du contexte positiviste des principes de l'ère victorienne :

This apocalyptic spirit finds expression in the verses of Lyra Apostolica *which was the product of the Mediterranean journey and which is perhaps the most remarkable literary product of the Oxford Movement, since it is not concerned with the details of ecclesiastical controversy, like the* Tracts for

(1) Ces deux grandes voix de l'Angleterre exprimaient les deux aspects du caractère anglais et de la culture anglaise. Chaucer représente tout ce que l'Angleterre apprit de ses trois siècles d'incorporation à la culture continentale. Il est un courtisan et un érudit qui contemple le tableau offert par l'Angleterre, avec le fin détachement d'un homme du vaste monde. Il habille la tradition de la Cour d'un vêtement anglais et donne à la roture anglaise un droit d'entrée dans la société cultivée, droit qui jusque-là avait été le monopole du clergé et de la noblesse.

. . . .

Rien ne pouvait être plus différent de cela que l'autre grande œuvre de cette période nouvelle, car elle est aussi peu soucieuse des formes et aussi dénuée d'artifice littéraire conscient que peut l'être une grande œuvre. Elle est la voix d'un autre monde — le monde submergé de l'Angleterre du commun — une voix tour à tour âpre et pitoyable et comique, mais qui reste toujours la voix authentique du peuple anglais. Là où Chaucer prenait le monde comme il le trouvait, — et il le trouvait bon —, l'auteur de *Piers Plowman* jugeait le monde et le trouvait imparfait. Il représente la vision anglaise de la vie telle qu'elle a été formée par près d'un millénaire de foi chrétienne, non pas la vision officielle du théologien et de l'érudit, mais la vision spirituelle d'un prophète choisi parmi ses compagnons pour sa seule inspiration.

Et ce contraste n'est pas simplement une question de tempérament ou de classe : il trouve son fondement dans une différence profonde de tradition culturelle. Chaucer appartient, comme je l'ai dit, à la tradition internationale de la culture de Cour, et ses yeux s'étaient déjà ouverts à l'aurore de la Renaissance Italienne ; mais, avec ses cadences gaies et rimées et son culte de l'amour et des légendes romanesques, Langland ne doit rien à la tradition de la Cour. Il regarde vers le monde nordique oublié et vers le tombeau. Poésie chrétienne de l'Angleterre saxonne. Il utilise le vieux mètre allitératif et accentué qui était la forme d'expression originelle de la poésie anglaise et teutonique, et qui surgit alors soudainement, comme s'il ressuscitait d'entre les morts, comme un chant de la renaissance de l'esprit anglais. Ce retour au vieux mètre allitératif n'était pas particulier à Langland — nous le trouvons également dans l'œuvre de Huchown, de l'*Awle Ryale* et dans celle du poète de *la Perle* et de *Gawain*. Mais Langland hérita de l'esprit de la vieille poésie nordique aussi bien que de sa forme. Il avait la même attitude à l'égard de la vie — cette méditation profonde et sombre, sur le monde et le destin de l'homme, qui distingue la vieille poésie teutonique de la littérature de Cour d'origine provençale, légère au cœur (1).

(1) *Medieval essays*, pp. 242-3.

the Times, *but was the spontaneous expression of the state of mind which generated the movement.*

. . . .

On the other hand, Newman's contribution to Lyra Apostolica *far surpasses all the rest both in amount and in quality. It includes some of the most remarkable examples of modern English religious poetry, though it has never, I tink, received the attention that its literary merits deserve. The fact is that English taste demands a sweetish flavour in religious poetry, as we see from the enormous popularity of* The Christian Year, *and it is somewhat disconcerted by the stern and sometimes harsh note of Newman's verse. Some Victorian critic has remarked that* Lyra Judaica *expresses the spirit of the work better than its present title, and there is certainly something Semitic in its fierce denunciation of the apostasy of the age its announcement of divine judgement.*

. . . .

So may the captives of Israel have waited for the Day of the Lord in Nineveh and Babylon, but it is hardly the attitude that one would expect to find in a contemporary of Macaulay and Sydney Smith. Nevertheless it is the true stuff of poetry. ... And there is a classical severity and restraint in all his work which distinguishes it from the looser and more facile verse of Keble and Isaac Williams. But there is more in Newman's poetry than the sæva indignatio *that inspires his attack on Liberalism. „ Out of the strong comes forth sweetness ", and there is a tenderness and depth of feeling in some of Newman's verse that is unsurpassed in English religious poetry. This is already to be seen in the poem that he wrote on his sister's death, yeare before 1833, and in* Lyra Apostolica *itself in the beautiful verses that deal with death and the state of the faithful departed — „ Rest " and „ Separation ".*

(1) Cet esprit apocalyptique trouve son expression dans les couplets de la *Lyra apostolica* qui fut le produit du voyage méditerranéen, et qui est peut-être le plus remarquable produit littéraire du Mouvement d'Oxford, puisqu'il ne traite pas des détails de la controverse ecclésiastique, comme les *Tracts for the Times*, mais c'était l'expression spontanée de l'état d'esprit qui engendra le mouvement.

D'autre part, la contribution de Newman à la *Lyra apostolica* surpasse de loin tout le reste, à la fois en quantité et en qualité. Elle comprend quelques-uns des plus remarquables exemples de la poésie anglaise religieuse moderne, bien qu'elle n'ait jamais, je pense, reçu l'attention que ses mérites littéraires devaient lui valoir. Le fait est que le goût anglais exige, dans la poésie religieuse, une saveur douceâtre, comme nous pouvons le déduire de l'immense popularité de *The Christian Year*, et il est quelque peu déconcerté par la note sévère et quelquefois âpre des vers de Newman.

Un critique victorien a remarqué que le titre *Lyra Judaica* rendait mieux compte de l'esprit de l'œuvre que son titre réel, et il y a certainement quelque

Un important aspect de la vie anglaise moderne est étudié par Dawson dans « Chrétienté et Sexe » (1), un brillant essai sur la situation de la famille en Angleterre. On n'ignore pas que la morale sexuelle des pays de l'Europe du Nord, de l'Amérique du Nord et de l'Australie s'est écartée des normes traditionnelles au point de mettre en danger la situation de la famille.

Malgré son sentiment à la fois conservateur et moderne, l'Angleterre, avec ses grands centres urbains, et par suite de transformations de différents ordres, traverse une phase semblable à celle de ces peuples, où la famille est de plus en plus instable, où les époux se désintéressent de plus en plus d'avoir des enfants. Ce phénomène est dû à des causes de caractère religieux, social et économique ; mais il est évident qu'on recueille actuellement en Angleterre les fruits des attaques que la morale sexuelle traditionnelle et l'éthique chrétienne ont subies depuis le début du XXe siècle. L'essai de Dawson aborde hardiment le problème ; après avoir comparé les divers points de vue et exposé l'état de la question, il se met avec une véritable rigueur scientifique et un énorme poids de science doctrinale, à signaler à l'Angleterre l'imminence de la banqueroute qui la guette si elle n'abandonne pas l'irresponsabilité sexuelle pour revenir à la pratique de l'éthique traditionnelle.

« La crise mondiale et la tradition anglaise » (2) est un autre de ces essais de thème anglais, où Dawson expose les caractéristiques particulières de la crise que traverse l'Angleterre

chose de sémitique dans sa farouche dénonciation de l'apostasie d'alors et dans son annonce du jugement divin.

. . . .

Il se peut que les captifs d'Israël aient attendu ainsi le Jour du Seigneur à Ninive et à Babylone, mais on s'attend peu à trouver une telle attitude chez un contemporain de Macaulay et de Sydney Smith. Néanmoins, elle constitue la matière véritable de la poésie ... Et il y a dans toute son œuvre une sévérité et une retenue classiques, qui la distinguent des vers plus relâchés et plus faciles de Keble et d'Isaac Williams. Mais il y a plus dans la poésie de Newman que la « sæva indignatio » qui inspire son attaque contre le libéralisme. « De ce qui est fort surgit la douceur », et il y a dans certains vers de Newman une tendresse et une profondeur de sentiment qui n'ont pas été surpassées dans la poésie religieuse anglaise. Cela est déjà visible dans le poème qu'il écrivit sur la mort de sa sœur, quelques années avant 1833 ; c'est encore visible dans la *Lyra apostolica* elle-même, dans les vers magnifiques consacrés à la mort et à l'état du croyant qui meurt — « Rest » et « Separation » (1).

(1) *The Spirit of the Oxford Movement*, Sheed and Ward, Londres, 1933, pp. 52-54.

(1) (2) Dans « *Recherches sur la Religion et la Culture* » (1933).

moderne. L'Angleterre est un pays de tradition agraire qui, à un moment de son histoire, s'est trouvé être la métropole d'un empire, et qui, plus tard, réalise une révolution industrielle. Dans sa première phase, le problème s'est réduit à celui des difficultés que pouvait rencontrer un système qui fût apte à concilier sa tradition nationale agraire et les responsabilités d'un empire mondial : on ne voyait pas encore apparaître les contradictions que renfermait l'impérialisme libre-échangiste du XIXe siècle, durant les premières étapes de l'industrialisation. Mais, au cours du XXe siècle, l'Angleterre complètement industrialisée se voit menacée, d'un côté, par l'extinction de la vie rurale dont la culture anglaise tirait son intime vitalité, et, de l'autre, par l'écroulement du monde mercantile et financier sur lequel se fondait sa prospérité économique. A ce moment, l'Angleterre se trouve sans agriculture ni culture rurale, et pourvue d'une industrie qui peut difficilement entrer en concurrence avec les autres nations où la main-d'œuvre est plus accessible, et les possibilités de production plus étendues. Suivant Dawson, ce fait aura de graves incidences culturelles si, abandonnant le fatalisme économique et les séquelles de la philosophie du XIXe siècle, l'Angleterre ne procède pas à une reconstruction sociale, compte tenu, par dessus tout, de ses traditions intellectuelles et spirituelles.

Enfin, dans *A propos de la politique* (1939), on trouve deux études sur la politique anglaise intitulée « *Politique et Culture nationale* », et « *Considérations sur le couronnement d'un roi d'Angleterre* ». Dans la dernière, la question débattue est celle de la possible inopportunité d'une cérémonie qui suppose la reconnaissance de fonctions qui n'existent plus, et l'acceptation d'institutions auxquelles une grande partie du monde britannique ne croit plus. Dawson étudie, dans cet essai, les origines de l'activité politique de la Monarchie et de l'Église, son développement et le problème qu'elle pose au cours de l'histoire, et la nécessité de restaurer les institutions en cause, afin de les adapter aux réalités de la vie actuelle. « *Politique et Culture nationale* » s'affirme comme d'un intérêt général plus grand encore, car on y voit exposer les caractéristiques fondamentales du génie politique britannique, avec son réalisme susceptible d'adaptation, son horreur des brillantes théories politiques qui connaissent tant de vogue sur le continent européen, et son aristocratique individualisme. Contrairement à ce qui arrive dans d'autres nations et dans d'autres groupes culturels ou raciaux, l'esprit anglais a toujours été enclin à favoriser la liberté et les prérogatives de l'individu, en face du pouvoir absorbant de l'État. C'est

ainsi que le Parlement britannique, avec son double jeu de partis qui se rapprochent fréquemment pour ce qui est essentiel, la tolérance à l'égard de l'opposition et des minorités, qu'on regarde comme collaborant à la bonne marche de l'État, le respect mutuel et l'instinct à la fois traditionnel et novateur du peuple anglais, tous ces éléments font que l'Angleterre moderne a pu être l'un des pays le mieux gouvernés, et que, politiquement, il est probable que l'avenir n'offre pour elle que le problème normal de l'adaptation aux événements historiques.

4. — La vision chrétienne de l'histoire.

Christopher Dawson a de l'histoire une vision chrétienne, et tous les ressorts de l'historiographie qu'il fait jouer sont dirigés par cette vision. « En qualité de chrétien, je crois que la main de Dieu agit dans la marche de l'histoire, et que la grande révolution de la culture mondiale, qui est en train de s'opérer sous nos yeux, est l'instrument d'une volonté divine », écrit-il en jugeant certains aspects particuliers de l'époque actuelle (1). Il y a longtemps que les historiens avaient cessé d'employer un tel langage, et, même lorsqu'ils étaient personnellement croyants, ils négligeaient complètement, en écrivant l'histoire, ses liens possibles avec la théologie. Depuis que Vigo et les Encyclopédistes ont inauguré l'historiographie rationaliste, l'historien européen a rompu avec la ligne tracée par Orose, Augustin et Bossuet ; il observe l'histoire à partir d'un critère positiviste. Gibbon et Macaulay en Angleterre en sont d'illustres exemples.

Néanmoins, ce qui, au début du siècle, aurait paru peut-être, dans ce pays, insuffisamment scientifique, a de nos jours cessé d'alarmer, et l'on trouve quelques historiens qui, rompant, avec la rigueur rationaliste, adoptent, dans une proportion plus ou moins grande, une vision chrétienne de l'histoire. Deux précurseurs géniaux, bien que non systématiques, de cette vision peuvent avoir été Edmond Burke et Lord Acton. Chesterton et Belloc, malgré leurs vues brillantes, s'exercent surtout dans le domaine de la polémique. Mais, depuis que Dawson a commencé d'écrire, aux environs de 1930, l'atmosphère a visiblement changé, et nombreux sont les historiens de profession qui se sont mis

(1) « *Chrétienté et Cultures orientales* » (II), dans *The Tablet*, 29 septembre 1956.

à douter de la solidité des vieilles positions rationalistes (1) ; et, bien que l'attitude officielle générale répugne encore à lier l'histoire à un système métaphysique, les exemples de Herbert Butterfield (2) et d'Arnold Toynbee sont assez éloquents, et l'intérêt que leurs œuvres ont éveillé chez le public de langue anglaise est quelque chose de très significatif.

Parmi ces historiens, Christopher Dawson est probablement le plus original. Totalement dépourvu de l'esprit de système, qui parfois pèse sur Toynbee, il n'est pas facile de rencontrer un autre écrivain qui se soit efforcé, d'une manière aussi scrupuleuse que Dawson, de débrouiller et de comprendre le phénomène historique dans son intégrité sans dévaloriser les faits et sans les expliquer en des termes qui déforment la réalité (3).

Le fait d'observer l'histoire à partir d'une vision chrétienne ne signifie pas, pour Dawson, qu'il s'exempte d'appliquer les meilleures méthodes techniques et d'exercer la plus sagace critique pour interpréter les faits. Les architectes médiévaux n'ont pas été plus mauvais architectes pour avoir été bons chrétiens, et les œuvres de Dawson ont une qualité scientifique aussi grande que celles de l'historien rationaliste le plus estimé. En outre, sa liaison de l'histoire à la théologie préserve ses écrits de toute pédanterie, et les revêt d'une humble simplicité et d'un humour séduisant, qui rend ses arguments plus convaincants pour la mentalité actuelle. Une autre de ses plus exquises qualités est sa ferveur humaine pour la vie et les activités de l'homme en tant qu'individu : peu nombreux sont les historiens qui professent la même passion que Christopher Dawson à l'égard de l'art, de la poésie, de la littérature ; et ce sont leurs manifestations modernes qui sont le mieux mises en lumière. Aussi, tout adversaires qu'ils puissent être de ses principes généraux, ceux qui entreprendront la lecture des œuvres de Dawson pourront difficilement être déçus ; en effet, la clarté scientifique de ses exposés va de pair avec son absence de dogmatisme.

Dawson a récemment donné deux productions importantes. L'une est : *En comprenant l'Europe* (1952). Ce livre est l'un des aperçus les plus sûrs et les plus réalistes qu'on puisse

(1) Geoffroy Barraclough, par exemple, dit qu' « il faut chercher dans l'histoire une fin supérieure à elle-même » (*Dieu et l'Histoire*, « Supplément littéraire du Times », 27 décembre 1957).

(2) *Chrétienté et Histoire*, célèbre cycle de conférences faites à Cambridge en 1948.

(3) Martin Wight « *Histoire et Foi* », *The Observer*, 8 septembre 1957.

présenter de notre continent, de son développement culturel, de son expansion, des problèmes internes et des conflits qui naissent avec d'autres groupes culturels. L'autre travail est constitué par un cycle de quatre articles, paru, sous les titres de « *La chrétienté et l'Orient* » et de « *La chrétienté et les cultures orientales* », dans *The Tablet* (septembre 1956). On y trouve, étudiés avec profondeur et objectivité, le problème des nationalismes orientaux, leur idéologie et leurs cultures traditionnelles, de même que les modalités de coexistence pacifique entre l'Orient et l'Occident, et la pénétration chrétienne dans le monde oriental. Tant en ce qui concerne l'Europe que l'Orient, ce sont des études profondes et très claires, de grande utilité pour éclaircir les concepts et fournir des solutions ; ces deux études sont les fruits pleins de maturité et de conscience d'un éminent historien, au sommet de sa carrière et de son expérience, et qui met au service de l'intelligence de la culture humaine son exceptionnel talent, sa sincérité et sa foi.

Esteban Pujals.

(Traduit de l'espagnol par Irénée Cluzel).

Du côté de la souffrance : « Port-Royal »

Ce *côté de la souffrance*, je pense qu'il est le recoin le plus secret, le plus intime, le plus ignoré du cœur d'Henry de Montherlant, cet homme qu'il est tellement plus facile de s'expliquer en le croyant dur (Ferrante), ou orgueilleux (Alvaro), ou plus simplement odieux (Costals). Car il n'est jamais difficile à l'idée qu'on veut se faire d'un écrivain de se trouver des répliques dans son œuvre où le plus souvent il a mis, en des dimensions autres, en des éclairages volontairement changés, des esquisses variées et parfois contraires de son propre portrait. Mais cela, cette parade, aussi bien l'écrivain la crée-t-il par instinctive pudeur, et se loue qu'elle le protège. Pudeur d'autant plus vive, d'autant plus excitable qu'elle préserve ce domaine de la sensibilité qui est tout ce « côté de la souffrance » en l'homme, où quelquefois le cœur frémit avant que d'être atteint, comme il arrive qu'on ait peur avant que le danger soit là — cette *souffrance avant qu'on ait encore souffert* dont parle Angélique Arnauld. C'est pourquoi une âme de race ne livre rien de ces choses sans d'infinies précautions, ni sans de hautes raisons.

Cette observation nous porte tout naturellement à nous demander comment Montherlant en est venu à cette *aventure du cœur*, à cette rencontre avec Port-Royal. Rien, dans la longue crise latente de vingt-cinq années, qui aboutira au drame que Montherlant écrira en 1953, n'a été consenti au mélodrame ni à la facilité. Au contraire, l'artiste préférera se mutiler dans son œuvre à donner une chose qui ne le satisfasse pas, et d'un premier *Port-Royal*, terminé en 1942, il ne reste pas une ligne simplement parce que l'auteur, le relisant onze ans après, en éprouva *l'impression d'une erreur*. Il le refit. Et d'une pièce tout extérieure, à intrigues, où l'étude des âmes était bousculée par le mouvement trop large des événements et se diluait dans la succession des tableaux, nous la vîmes devenir un drame extraordinairement intérieur, maîtrisé, où tout se réduit à *un exposé psychologique nuancé et sobre*, et dont Montherlant n'a surestimé ni la valeur, ni la promesse de pérennité, en écrivant avoir œuvré un retour au théâtre grec, lui aussi *purement et typiquement statique*. Tentative lucide et dépouillée, qui rejoint son sujet avec une exceptionnelle adéquation. *Même si le public ne devait pas m'y suivre*, a écrit Montherlant, *il s'agissait de me donner satisfaction à moi-même. Et le jansénisme, qui supprime les* « effets » *et les astragales de la religion et des autels, ne gardant d'elle que son génie dans ce qu'il a de plus intime, n'était-il*

N.D.L.R. — Ce texte fait partie d'un ouvrage collectif : *Montherlant vu par des jeunes de dix-sept à vingt-sept ans* à paraître aux éditions de la *Table Ronde* avec une préface de Henry de Montherlant. Suivant l'intention de l'éditeur, nous reproduisons cette étude telle qu'elle a été écrite par un critique de vingt ans qui, s'il libère sa pensée clairement, déforme parfois le style de la critique professionnelle.

pas tout juste ce qu'il fallait pour être le sujet de cette pièce? Il l'était, et Montherlant était l'homme de cette œuvre au point que cette pièce constitue le lieu de convergence le plus sensible de sa personnalité (âme et cœur) et de son génie dramatique. *Port-Royal* est la clef de l'œuvre et de l'être de Montherlant ; pour qui regarde, il est dedans comme une épée dans le fourreau, entier et préservé.

La rencontre de Montherlant avec Port-Royal remonte à 1918. Montherlant lut alors l'œuvre de Sainte-Beuve et, de son propre aveu, il fut profondément *touché*. C'est en ce sens que Port-Royal a été pour lui une *aventure du cœur*. Sans doute son éducation (1), son tempérament entier, son goût d'absolu et sa recherche de la volupté jusque dans l'excès des sensations, dont l'ascèse ne saurait être exclue, le prédisposaient-ils à aimer le mouvement d'exigence et de dépouillement qu'il y a dans Port-Royal. De fait, il n'est pas exagéré de dire qu'il en reçut une sorte d'illumination et qu'elle opéra en lui une *conversion* étrange et comme avortée (2). Il fut touché et *ne crut pas* (3). Cela est essentiel. Le cœur seul capta cette vision un peu exaltée de ce que pouvait être un *christianisme pris au sérieux* et vécu d'une façon aussi authentique et totale, dans le même temps qu'il venait d'exprimer, dans *Aux Fontaines du désir*, dans *la Petite Infante de Castille*, une abhorration de tout christianisme et de toute foi tenant un peu, par sa véhémence, de la révolte des anges. Ces interférences ne paraîtront étranges qu'aux moins avertis. Tout ce qu'il y a de particulier dans cette attitude, et de janséniste en Montherlant, est annoncé à près de trois siècles de distance par une pensée assez extraordinaire de Pascal, qui lui aussi était de Port-Royal : *Je n'admire point*, disait-il, *l'excès d'une vertu, ni sa valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée.* Et sa valeur, Or, cette *passion*, elle est le nerf secret de *Port-Royal.* Son point de sensibilité est au seuil d'intensité dramatique de cette pièce où, entre notre cœur qui bat pour qui souffre et notre intelligence qui sympathise avec l'ordre, notre âme, un peu faible, balance et s'interroge. *Passion* n'est pas ici un vain mot, car toute passion devient drame, et c'est ce drame du Montherlant de toujours qui ressurgit ici. En 1949, M. Thierry Maulnier écrivait à propos de *Demain il fera jour : Montherlant a écrit sa nouvelle pièce pour mon-*

(1) Cela vient de loin, et M. Michel Mohrt pouvait écrire en 1943 : *Sainte Croix aura joué, pour Montherlant, le même rôle que, pour Racine, le vallon austère de Port-Royal.* (*Montherlant, homme libre*, Gallimard, édit.)

(2) Conversion avortée, un peu à la manière, n'est-il pas vrai, de la fameuse *première conversion* de Pascal? Comme tous ces hommes se ressem blent et comme ils ont été marqués !

(3) *J'ai pleuré et j'ai cru*, comment ne pas évoquer ce résumé célèbre de la conversion de Chateaubriand? Mais le vicomte était ramolli par son siècle. J'imagine qu'en Montherlant, dans le même temps que le cœur était touché, l'esprit se rebiffait et ne consentait pas aux attendrissements du cœur, *tout en les respectant*. Depuis lors, la position de Montherlant n'a pas changé et reste telle qu'il l'a lui-même définie : *Absence de foi proclamée, mais, lorsque j'envisage la foi, je le fais avec respect, et je la prends dans sa ligne la plus sévère.*

trer qu'il était d'accord avec ses ennemis (1). Par cette seule phrase, je crois, l'œuvre est rendue intelligible, et son auteur. On s'en persuade mieux encore maintenant en lisant la scène qui oppose la jeune Sœur Françoise à Angélique Arnauld, et qui est à soi seul tout un drame, un long et dur moment de ce *parcours que fait une âme conventuelle vers un certain événement.* La Sœur Françoise lance à la nièce du grand Arnauld cette phrase : *On lit dans saint Matthieu : « Mettez-vous d'accord avec votre adversaire. » Moi, je voudrais y lire : « Vous êtes d'accord avec votre adversaire. »* Parce que, sans doute, *deux doctrines opposées ne sont que des déviations différentes de la même vérité* (2). Montherlant est ici dans son élément. L'*Alternance*, d'abord : principe sacro-saint du génie qu'aucune affinité élue n'épuise ; et puis, qui en naît, cette propension naturelle des extrêmes à se répondre et à se comprendre. Dans *les Lépreuses*, Costals cite son *cher abbé de Saint-Cyran* et jure par ses disciples : *Ah! ces bougres-là étaient capables de vous réconcilier avec le christianisme.* Et ce même héros, qui est assurément un libertin au sens qu'on donne d'ordinaire à ce vocable, écrivait précédemment dans *les Jeunes Filles* une lettre remarquable à Marie Paradis où, Montherlant y insistera, il la guidait *dans la voie la plus rigoureuse du christianisme* en des termes que ne pourrait désavouer aucun directeur spirituel. *(— Si vous croyez, que faites-vous dans le monde? Il n'y a rien d'innocent dans le monde, sitôt que l'on croit.)* Morale : être tout à fait ce que l'on a choisi d'être. Là est la parenté secrète et affectueusement ennemie qui lie Costals-Montherlant (3) à Port-Royal. Ces pèlerins de l'Absolu mettent toute leur ardeur de vivre à suivre la voie qu'ils ont élue jusqu'à sa plus extrême limite, et pour ce mouvement, dont la rigueur et la grandeur les grisent, ils sacrifient, ils renoncent à tout, ils marcheraient sur eux-mêmes (4).

C'est ce problème du renoncement (le renoncement *multiple*) que pose en profondeur Port-Royal et qu'a admirablement saisi Montherlant. Il faut voir que ce problème est indissociable de celui de la pluralité de l'être et tenir pour certain, sur le plan philosophique comme sur le plan spirituel, qu'on ne *renonce* jamais vraiment ; s'en croire là serait se donner à soi-même une vaste blague. Il n'y a pas de renoncement total, mais seulement une préférence exclusive pour un certain mode d'être nous-même (5). Ainsi donc,

(1) Cité par M. Michel de Saint-Pierre, in *Montherlant, bourreau de soi-même*, Gallimard édit., 1949.

(2) MONTHERLANT, *l'Équinoxe de septembre.*

(3) Je n'insinue pas que Costals *est* Montherlant, mais il est assurément la caricature d'une des variantes de Montherlant (au même titre que Léon de Coantré, dans *les Célibataires*, mais pas plus).

(4) On lit dans saint Paul : *Ne savez-vous pas que ceux qui courent le stade, tous courent, mais un seul remporte le prix. Courez de même, afin de le remporter. Quiconque veut lutter, s'abstient de tout : eux pour une couronne périssable; nous, pour une impérissable.* (*I, Cor.*, 9, 24.) Et Andrée Hacquebaut écrit à Costals : *C'est de la sainteté dont vous êtes le plus proche, mais d'une espèce de sainteté à rebours, d'une sainteté démoniaque.*

(5) De même que dans *le Maître de Santiago* le mépris du monde n'est que le mépris d'*un* monde, par préférence pour une forme plus exclusive

si Port-Royal est une certaine façon de prendre le christianisme au sérieux, il est *aussi* une certaine façon de *se* prendre au sérieux, de se grandir (pourquoi pas indéfiniment?) par le biais de l'œuvre qu'on fait, de devenir à soi-même ce monde dont on perd de vue la transcendance, et dont on n'était primitivement que l'*instrument* de découverte et de conquête. De ce paroxysme naît un déchirement affreux de tout l'être, qui est exactement celui que connaîtront ces filles du Saint-Sacrement quand s'amorcera en elles le mouvement par quoi l'on commence d'*aimer de n'être pas aimé* (1), et qui conduit à ne plus bien voir que la pureté, la vertu, les mœurs les plus irréprochables, et la morale, ne sont *rien par elles-mêmes*, hors de leur sens ontologique (2) ; pire : orientent vers la négation (3) et tôt ou tard doivent aboutir au néant, qui est le royaume personnel de Costals (4). Car Costals est un janséniste sans la foi, donc a priori sans la grâce. Néanmoins, si une certaine logique interne semble devoir prédisposer Port-Royal à la possibilité d'un tel aboutissement, j'entends bien que ce n'est qu'une éventualité extrême, j'ai dit un *paroxysme*, à quoi nous ne sommes pas parvenus. *Port-Royal* est un drame, une *crise*, non un problème résolu ni une cause jugée (et encore Montherlant ne nous en expose qu'un moment, une seule journée, quand l'affaire traîna soixante années !) Cependant, au centre de cette crise, la vraie question maintenant se fait : ces anges de pureté sont-elles encore pures, quand seule la grâce purifie (5)? Sont-elles encore justifiées, quand seule la foi justifie (6)? Car la foi se ramène à la grâce, et ce n'est peut-être pas un hasard que l'*efficace* de cette dernière, et ce qu'il en fallait penser, ait servi de prétexte à MM. les Docteurs en Sorbonne pour venir tracasser de saintes filles qui ne demandaient rien tant qu'on ne parlât pas d'elles. *Tragédie de la grâce*, cela est bien au cœur du problème religieux et humain donné, et Montherlant n'est pas passé à côté : là encore, *il est allé à l'essentiel.*

Cette tragédie de la grâce, si l'on se penche un instant sur elle, on la voit se dérouler, en des sens divergents, chez la Mère Agnès,

et plus personnelle d'être du monde, qui peut aller jusqu'à un amour de notre *moi* monstrueusement élargi aux dimensions de ce monde (nous-même devenu monde, ou dieu, ou fou).

(1) *Conséquence logique du mépris pour le monde*, dit Montherlant. Voir note précédente. On ne soulignera jamais assez à quel point il est vrai qu'avec *Port-Royal*, Montherlant a « réécrit *le Maître de Santiago* ».

(2) Application rigoureuse de la maxime : *Hors de l'Église, point de salut.* Elle s'applique à ces gens-là, et bien sûr pas aux petits nègres.

(3) Gabriel Matzneff note que la religion de don Alvaro est *orientée vers la négation*. Et *son Dieu* a écrit Montherlant, *est plus néant qu'amour :* c'est *l'idée qu'il se fait de soi.*

(4) *Je n'ai que l'idée que je me fais de moi pour me soutenir au-dessus des mers du néant.* (MONTHERLANT, *Service inutile.*)

(5) *Car tous ont péché*, dit saint Paul, *et sont privés de la gloire de Dieu, et ils sont justifiés gratuitement par sa grâce...* (*Rom.*, 3, 21.) Et Costals écrit à Marie Paradis : ... *Si j'étais Dieu, ce que j'aimerais dans un être, ce serait ma grâce, en ce qu'elle est privilège. (Les Jeunes Filles.)*

(6) *Car nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi.* (Saint Paul, *ibid.*)

chez la Sœur Françoise, chez la Sœur Angélique, qui expriment chacune, selon leur nature, des nuances différentes du jansénisme de Port-Royal (car le jansénisme, comme tout mouvement où l'intelligence a sa part, n'a pas laissé d'être divisé d'avec lui-même ; cela ressort aussi bien de la pièce que de l'histoire). La Mère Agnès est privilégiée dans ce drame, car elle a la chance de posséder cette grâce que rien n'a plus le pouvoir d'obscurcir et qui vient à ceux qui savent leur tâche achevée. Eux seuls savent dire *oui*, et *non*, sans calcul, ni effort, ni regret. Parce qu'eux seuls *comprennent*, à cette limite de la vie où ils sont. Ce qu'ils comprennent, ce sont les êtres (la Mère Agnès sera seule à percer sa nièce Angélique, devant qui bâille toute la communauté), et c'est aussi l'importance relative des choses (aussi l'on voit bien que pour Agnès Arnauld le *Formulaire* est de peu d'importance, et qu'elle ne refusera de signer que par volonté d'absence de soi et de retirement, là où Angélique de Saint-Jean mettra de l'orgueil et de la révolte). Enfin, ce que l'ancienne abbesse de Port-Royal atteint, c'est essentiellement la profondeur, où l'on sent bien que les choses ne la touchent plus vraiment. Cela est pressenti par l'archevêque, qui à aucun moment ne s'en prendra à elle, sinon pour lui dire : *J'ai regret de vous faire souffrir, ma Mère;* et elle de répondre : *En vérité, je ne souffre plus guère, Monseigneur. Mais, s'il m'arrivait de souffrir, je crois que je ne discernerais pas les personnes qui sont l'instrument de cette souffrance* (1). Cette *sérénité de fatigue* chez la Mère Agnès (l'Official *dixit*), l'orgueil et l'exaltation de soi-même chez Angélique Arnauld, laissent en quelque sorte à la Sœur Marie-Françoise de l'Eucharistie (que Montherlant a inventée en s'inspirant du personnage historique de Christine Briquet) le privilège de représenter le jansénisme à l'état le plus pur et le plus naissant, tout vibrant de l'enthousiasme de la jeunesse et de la pureté. *Il me semble,* s'écriera-t-elle à l'issue d'une longue confrontation avec l'archevêque Hardouin de Péréfixe, *que je ne comprends que d'aujourd'hui l'esprit de notre Maison.* C'est elle, si intransigeante sur les mœurs et redresseuse de torts (allant jusqu'à faire reproche à l'archevêque d'être de l'Académie !), qui est véritablement Port-Royal. Elle l'incarne pleinement, parce qu'avec rigueur, austérité raisonneuse (2), sans orgueil exaspéré de nature ni vieillissement d'âme. Elle *assume* Port-Royal, *non absque peccato.* Et elle le défend comme on défend son péché, quand il est le fruit d'un amour dont on croit que l'ardeur le purifie de toute tache. En elle, Port-Royal est tout à fait condamné et tout à fait justifié. Justifié, parce qu'on ne peut imputer qu'à une volonté d'absolu parfaitement abstraite de toute volonté de puissance une telle recherche d'intégrité morale et de vie ardente. Condamné, parce que parfaitement conscient d'être mû par un mouvement qui, n'ayant plus de fin qu'en

(1) Certains critiques ont émis l'idée que le véritable bastion de Port-Royal, c'était en réalité la Mère Agnès. Cela me paraît venir d'esprits trop subtils. Pour moi, Agnès Arnauld représente le jansénisme *inattaquable.*

(2) *Doctrine féroce par excès de logique et qui impose le mécanisme du raisonnement à la folie de la croix.* (MAURIAC, Préface aux *Chroniques de Port-Royal,* La Table Ronde édit., 1946.)

sa propre valeur intrinsèque et sortant du cadre où sa logique l'incluait, le rejette de l'Église et, partant, du salut. De la pureté, même, ou du moins de cette *pureté* dont Péréfixe parle lorsqu'il dit : *La pureté, c'est moi.* Il dit cela parce qu'au-delà de lui, qui est impur, *bien dénué de lumières propres, bien indigne* (1), il y a précisément une pureté qui le transcende et à laquelle il s'en remet de la sienne. Tandis que la Sœur Françoise refuse, au fond, de se sacrifier à cet au-delà d'elle-même qui est, *évangéliquement,* la seule pureté et, plus encore, la seule vraie *purification.* L'archevêque n'a pas bien conscience de ces choses, car il est peu profond, mais on sent qu'il s'abdique lui-même et s'imbrique dans un ordre ; la Sœur Françoise se préfère. Dans le jansénisme, on se préfère toujours, et jusque dans sa souffrance. Dans *le Maître de Santiago,* on a vu le même démon posséder Don Alvaro : *Que deviendrais-je, ô Dieu!* s'écrie-t-il, *si je ne souffrais pas? — Oui,* lui répond Don Bernal, *seulement vous choisissez toujours, en définitive, la voie qui vous plaît.* Et lorsque la crise éclate, on voit ces femmes se draper dans *leur* pureté, revendiquer d'être *la* pureté. *Je n'étais occupée,* écrira Angélique Arnauld, *que de la gloire qu'il y avait à souffrir pour la vérité* (2)... Ainsi l'on se préfère, et certaines âmes n'en sont pas humainement blâmables, en qui l'on voit une telle richesse qu'on les sent prédestinées à cette exaltation de leur moi jusque dans le sacrifice qu'elles en font. Leur retirer cela, qui est le meilleur au goût ! Montherlant fait dire à la Sœur Angélique que *la religion n'a pas été établie pour bien chanter, mais pour bien mourir à soi-même.* Belle parole, à quoi un jugement de M. François Mauriac fait écho : *Il y a un dernier retranchement,* a-t-il écrit, *dont on sent bien Saint-Cyran incapable, une confusion entre le culte de la vérité et l'attachement au sens propre, une tranquille et imperturbable certitude d'avoir raison, la satisfaction d'un* parfait *qui, pour l'humilité ne craint personne, — je ne sais quoi de trop concerté, de trop volontaire dans l'appareil de son ascension. « Le sacrifice selon Dieu, c'est un cœur brisé... » Voilà cette dernière défaite qui leur a manqué peut-être* (3)... Car, quoi qu'en prône la Sœur Angélique, à Port-Royal on ne meurt pas bien à soi-même. La *sainteté par soi-même* y remplace la grâce par l'exaltation, qui est de nature et qui trompe tant sur soi-même que sur le but. Or, la grâce est ce qui se retire de Port-Royal. *Dieu est contre nous!* criera une religieuse anonyme lors de l'expulsion ; elle avait senti cela, et son anonymat fait de son cri quelque chose de plus qu'une remarque individuelle. Voyons plutôt la superbe Angélique de Saint-Jean.

(1) On ne peut s'empêcher de remarquer que Péréfixe, qu'on *publie pour un furieux et un ridicule,* possède deux vertus singulièrement absentes de Port-Royal : la modestie et l'humilité.

(2) *Relation de captivité* de la Mère Angélique de Saint-Jean. Ici, Costals lui-même eût condamné Angélique Arnauld, lui qui écrivait à Marie Paradis : *C'est souvent une grande marque qu'une œuvre ne se fait pas par Dieu, que de tenir trop fermement qu'il l'approuve, comme c'est souvent la marque qu'une œuvre humaine et vicieuse, que de tenir pour certain qu'elle sera applaudie... (Les Jeunes Filles.)*

(3) Préface aux *Chroniques de Port-Royal.*

Elle n'est pas sans grandeur, mais c'est la même *fausse* grandeur. Elle désire la persécution *(Quoi donc! Est-ce qu'on va nous retirer la persécution?)*, mais c'est pour la *gloire*. Elle est de ces êtres qui, jusqu'en Dieu, ne poursuivent qu'eux-mêmes : *Comme vous êtes humaine!* lui dira la Mère Agnès. Humaine, elle l'est aussi de ne pouvoir supporter l'idée d'une solitude où il y aurait un tête-à-tête avec elle-même, qui la mettrait en face de son néant. Il n'est pour juger de sa détresse que de comparer l'allure de sa brillante entrée en scène au visage qu'elle montrera un moment après à la Mère Agnès. On voit peu à peu que, terrassée par le *char de feu*, son âme n'est plus qu'une pauvre grève d'où tout se retire : les êtres, Dieu, l'amour, et l'amour même de Port-Royal (elle s'accroche, mais n'aime plus profondément ; c'est de l'entêtement), et jusqu'à la foi et la prière. La Foi, parce qu'au moment où pour la première fois la prière meurt sur ses lèvres, c'est la grâce qui se retire. Elle qui disait : *Tout, plutôt que la sécheresse*, l'aridité la gagne comme une terre sans eau que craquèle ce soleil de midi et du *milieu de l'année* qu'elle redoutait tant. Conduite à douter d'elle-même, c'est de Dieu qu'Angélique Arnauld doutera : *Et vous, ma Mère, si ce crime se faisait, que diriez-vous de Dieu, et que lui diriez-vous?* Toute sa souffrance est sans doute vaine et stérile, mauvaise même, car cela est évident que *le Diable lui aussi a ses martyrs*. Et le péché son ascèse (nous avons vu Costals). Montherlant, d'ailleurs, n'a jamais pensé que la souffrance pût valoir quelque chose, ni mener à rien, *considérée en soi*. Elle ne l'attire, elle ne vaut, que par la *crise qu'elle crée* (1). Le fait de souffrir, qu'est-ce que cela? Mais un conflit est né, l'âme est dégainée, c'est le *drame*, la *crise* bénie qui va travailler l'être au-dela de lui-même et l'amener à devenir un autre ; et puis *la barque de saint Pierre avance quand on bat le flot autour d'elle* (2). Car la cause que défend ici Montherlant est celle de l'Église, celle du Spirituel, et l'on voit bien qu'il y a de certains moments où ils font cause commune (3). La *crise* de la Sœur Angélique c'est à cela que peu à peu va se ramener le drame de tout le monastère ; on le voit progressivement se concentrer autour de cette femme qui en devient l'âme et le péché, semblable à ces personnages fatals des tragédies grecques, jusqu'à l'explosion de la scène finale, si humaine, si déchirante après ces longues discussions où les esprits ne cherchaient qu'à justifier leur propre pensée alors que la force, *in petto*, avait déjà tranché de tout. Cette scène est un chef-d'œuvre d'art dramatique ; et avoir ainsi orienté tout le drame pour le *ramasser*, au moment de l'éclatement, en le drame d'une seule âme, cela est œuvre de maître et d'orfèvre. L'archevêque est parti ; la Mère Agnès est partie ; et la Sœur Françoise s'efface de son propre rôle pour ne plus se faire que le porte-parole de la fatalité, du destin — disons : de la

(1) Cf. *Une Justification de Port-Royal*, par Henry DE MONTHERLANT dans *la Revue de Paris*, mars 1955.

(2) *Une Justification de Port-Royal*, *id.*

(3) Dans son premier livre, *la Relève du matin*, MONTHERLANT écrivait déjà : *O prêtres, dans certaines âmes, pour l'amour de Dieu et pour l'amour d'elles, systématiquement créez de la crise.*

destinée, puisque la pièce est chrétienne — d'Angélique Arnauld : *Car Dieu*, lui dit-elle, *punit quelquefois toute une communauté pour le péché d'une seule* — et la Sœur Angélique, à part : *Qu'ai-je fait pour être à ce point abandonnée?* Là son orgueil s'échoue, et s'avoue échoué. L'altière nièce du grand Arnauld, devant le spectacle de ce vide qui s'est fait en elle, n'a plus que l'affection de cette petite religieuse qu'elle guidait de si haut : *Je vous ai nourrie cinq ans, d'un lait que pas une mère...* Mais qu'on ne s'y trompe pas : ni dans ce cri d'abandon, ni dans cet ultime attendrissement il n'y a rien qui puisse apparenter le *martyre* de la Sœur Angélique à celui du Christ en croix. Simplement, tout est brisé en elle, et sont brisés les mouveents profondément humains, coupablement humains qu'elle se masquait à elle-même en les spiritualisant. Où l'on voit enfin qu'*Angélique de Saint-Jean, c'est l'abbé de Pradts*. Même absence de Dieu chez elle que chez les héros de *la Ville dont le Prince est un enfant*, et même *bluff* spirituel. Deux êtres qui ont peur d'eux-mêmes et qui se masquent par un saint zèle des propensions dangereuses, d'ailleurs différentes, de leur nature. Non qu'ils soient des Tartuffes car, Angélique le dit, *il y a de tout dans certaines âmes, et dans le même moment;* le ressort secret de ces êtres est plus subtil, plus difficile à défaire. Et chez cette religieuse comme chez ce prêtre, la crise aboutira au même résultat : de les laisser brisés, vidés, leur vocation effacée, leur foi évanouie. Mais c'est alors qu'ils pourront reconnaître que leur vocation avait quelque chose d'impur, qui les trompait, et que leur foi était mauvaise, voire irréelle. Le vide fait, la grâce pourra revenir, l'âme s'y purifier, comme aussi bien le mal s'emparer, ouvertement maintenant, de ces âmes. *Je ne sais*, dit la Sœur Angélique, *ce que je retrouverai.*

Là, le génie de Montherlant aura été de travailler les âmes, par la crise dans laquelle il les a plongées, *exactement* comme un directeur spirituel, voulant les sauver, aurait fait. La remarque est de valeur quand on sait l'importance que Montherlant attache à ce que ses pièces catholiques ne soient pas seulement considérées comme l'étant par leur sujet, mais comme l'étant profondément, authentiquement. Et il faut avouer que ce *sacerdoce sans la foi* donne à rêver... Mais y a-t-il vraiment là de quoi s'étonner chez un homme dont la pensée a été jusqu'à envisager le *martyre sans la foi* (1) et qui s'est adonné, d'une façon plus courante, au *service inutile?* Génie du dramaturge et drame profond de son âme... n'avions-nous pas dit qu'ils se mêlaient dans le creuset de *Port-Royal?* Car, en dépit de la distance que prend Montherlant à l'égard du drame qu'il expose et des « parties en conflit », il serait plus que tout passionnant de solliciter son jugement secret... Pour qui est-il? On en a discuté, et c'est presque une affaire politique que de conclure sur ce point. De la manière dont personnellement j'ai senti la pièce, je crois que, de cœur avec les religieuses, qui en bien des points furent et demeurent admirables (jusque dans leur révolte,

(1) ... *Nous qui*, dit Montherlant, *ne pouvant avoir la foi, ni cependant nous passer de grandeur, rêvons à ce que cela pourrait être, de mourir volontairement pour une cause à laquelle nous ne croirions pas. (la mort de Péregrinos*, dans *Aux Fontaines du Désir.)*

car il y a de la grandeur dans toute indignation), Montherlant rallie *in extremis* l'Archevêque et, à travers lui, ce qu'il représente, et cela au moment précis où il lui fait dire : *La pureté, c'est moi* (1). Pourquoi? Parce que Péréfixe est vraiment la Pureté? Sans doute l'est-il, dans le sens que nous avons dit, mais Montherlant n'en est peut-être pas tout à fait convaincu. Il y a bien plutôt là un *geste* que nous avons déjà rencontré chez Montherlant, geste pareil à celui de ce François de Montherlant qui, député du Tiers au États généraux, vota la suppression des privilèges mais mourut sur l'échafaud pour avoir caché un émigré ; geste du deuxième classe Henry de Montherlant qui, en 1940, ralliera volontairement le front au service d'une guerre à laquelle il ne croit pas pour y servir son pays qui l'a déçu ; geste de l'écrivain qui ne publiera pas *la Rose de sable* et ne laissera pas jouer *la Ville dont le Prince est un Enfant* (ralliement pareillement sceptique au conseil d'un autre archevêque de Paris...) ; geste toujours un peu amer et désabusé, mais néanmoins accompli, d'une fidélité qui est de la race et du sang. ... Et n'a-t-on pas dit, aussi, qu'au temps des *Olympiques* et que Montherlant jouait au stade, il aimait, en plein jeu, à quitter son équipe et remplacer un joueur défaillant de l'équipe adverse pour voir ce qu'on éprouvait à lutter contre ce dont on venait d'être? Suprême désinvolture où s'exprime la pudeur et la délicatesse d'une âme soucieuse de suggérer son mystère sans laisser de le préserver. Volonté, aussi, d'indépendance et de lucidité, parce que la lucidité est toujours supérieure, parce que *la première passion de l'homme bourreau de soi-même est l'objectivité* (2).

Fidèle à lui-même, Montherlant s'est pourtant gardé de se mettre en devoir de conclure. Au moment historique où il saisit l'histoire de Port-Royal, tout n'a pas été dit et, en 1668, la *paix de l'Église* permettra aux religieuses de sortir de captivité et à Angélique de Saint-Jean de devenir abbesse en 1678. En 1709, ce sera la dispersion définitive. Montherlant a ainsi reposé le problème à nos consciences, et en nous aussi voici qu'est née une crise nouvelle qui nous atteint indifféremment, que nous soyons à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église : *Créer de la crise*, cette passion de toujours, tellement digne de l'homme. Port-Royal est encore un sujet brûlant, un sujet qui déchire. *J'aime*, dit Montherlant, *ce bruit grand et doux des conquêtes perdues*. Il nous parvient encore, et les remous n'en sont pas apaisés. N'est-ce pas à peine croyable? Et quoi qu'il en ait été, notre sympathie s'en autorise pour aller à la cause qui lui est la plus chère, laquelle est le plus souvent, d'instinct, celle qui est *du côté de la souffrance*. Car *Dieu se tait sur tout cela*. Et cette phrase amère que Montherlant prête à une religieuse de Port-Royal est sans doute l'épilogue de ce drame. De tous les drames peut-être. *Dieu se tait;* alors nous imaginons.

PHILIPPE DE SAINT-ROBERT.

(1) Je dois à la vérité de dire que M. de Montherlant, à qui j'ai soumis cette idée, ne m'a pas approuvé : *Non*, m'a-t-il dit, *je reste de tout cœur avec les religieuses jusqu'au bout. Cependant*, a-t-il ajouté, *si j'avais été archevêque de Paris en 1664, j'aurais fait mon devoir, comme Péréfixe*. Nous y sommes.

(2) MONTHERLANT, *Carnets*.

D'un livre à l'autre

FRED BÉRENCE : GRANDEUR SPIRITUELLE DU XIX[e] SIÈCLE FRANÇAIS (1).

On voit généralement le XIX[e] siècle orienté surtout vers le progrès matériel. La transformation industrielle qui s'est alors manifestée avec ses conséquences sociales est l'aspect sur lequel se porte plus volontiers l'attention. M. Fred Bérence s'est donné pour objet de montrer la persistance en ce siècle d'un courant spiritualiste. Il ne s'agit pas d'ailleurs, après le dessèchement sceptique ou athée du XVIII[e] que les effusions déistes de Rousseau n'avaient pu complètement effacer, du retour à une religion révélée. Chateaubriand n'est pas des amis de M. Bérence et le *Génie du christianisme* lui paraît avoir seulement vulgarisé « des idées qui germaient partout ». En effet, on peut croire que l'idée était, comme on dit, « dans l'air ». Il serait trop facile pourtant de répondre que ne « vulgarise » pas de la sorte qui veut. Au surplus, en apportant au catholicisme les puissances d'émotion et de sensibilité de son art somptueux, Chateaubriand se référait à une doctrine solide et cohérente, même si l'on estime quelque peu débiles les arguments personnels qu'il avance. Le courant spirituel décrit par M. Bérence est un courant de religiosité, donc assez vague, plein d'aspirations et d'effusions et qui dévie — comme on le voit par ce qu'il dit de Mme de Staël — vers un certain mysticisme qui n'a rien à voir avec une foi authentique. Cette sorte d'appétit métaphysique trouve des aliments dans le martinisme, l'illuminisme et les spéculations philosophiques de Jacob Boehme. M. Bérence ne manque pas de rappeler que le catholique Joseph de Maistre fût initié à la maçonnerie et il note, après Dermenghem, l'influence sur sa pensée des théories illuministes.

Le sujet choisi par M. Bérence est extrêmement vaste. Et l'on ne peut s'empêcher de trouver qu'il est présenté de façon un peu maigre, un peu sommaire. L'auteur a du reste prévu l'objection. Il renvoie ses lecteurs curieux d'une information plus complète aux nombreux ouvrages déjà parus sur les problèmes littéraires et artistiques du XIX[e] siècle. Pour sa part, il veut se borner à esquisser un panorama et il espère que, çà et là, des points de vue nouveaux apparaîtront.

Dans sa cohorte des « pionniers spirituels » — où l'on s'étonne un peu de rencontrer Benjamin Constant — M. Bérence groupe des hommes que rapproche une certaine parenté de tendances et d'esprit. Mais parfois la tentation est forte de forcer le cadre. Incorporer Maine de Biran parmi ces « pionniers » n'est-ce pas excessif? Voilà l'inconvénient. On recrute sans trop y regarder

(1) Édit. La Colombe.

sous le couvert d'un ample pavillon. Malgré l'influence que Ballanche et Saint-Martin ont pu exercer sur lui, Nodier, « précurseur des surréalistes », est-il bien de la même famille? Son « cas » comme celui de Nerval peut paraître assez différent. La palingénésie ne doit pas faire illusion. Pareillement, ce que dit M. Bérence du saint-simonisme prêterait à controverse.

On ne formule d'ailleurs ces remarques qu'avec circonspection. Nous n'avons pour le moment que la première partie de l'ouvrage de M. Bérence. Si l'on discerne son dessein, sans doute est-il équitable d'attendre ses conclusions. Peut-être n'est-il pas trop tard pour lui demander d'éviter certaines affirmations un peu bien péremptoires et qu'on ne se sent pas disposé à recevoir comme vérités d'évidence. Je n'en citerai qu'un exemple — et sans commentaires. A propos de la peinture française, M. Fred Bérence écrit : « Certes, avant le XIXe siècle, la France avait eu de bons peintres, mais il faut bien avancer que, sauf Claude Lorrain et Watteau, génies isolés et qui ne firent pas école, elle ne se distinguait des autres peintures européennes que par son élégance ».

ROMAIN ROLLAND : LE VOYAGE INTÉRIEUR (1).

La première édition du *Voyage intérieur* est parue en 1942. Elle ne comptait que cinq chapitres. Celle qui nous est aujourd'hui proposée et à laquelle Mme Marie Romain Rolland a donné son attention, est beaucoup plus importante. Quatre autres chapitres s'y sont ajoutés, des esquisses, des notes. Ni « mémoires » ni « journal », mais une sorte de prélude symphonique à des mémoires, ainsi Romain Rolland voyait-il ce livre. C'est une reconnaissance, une exploration à travers une vie et une œuvre. Et le mot « symphonique » ne doit pas être pris pour une quelconque épithète. Il y a une volonté de découverte dans cette reconstitution du temps ; il y a aussi une volonté d'orchestrer les souvenirs resurgis.

Le sous-titre « Songe d'une vie » indique assez la place laissée au rêve à partir des faits évoqués. Certes, il y a en Rolland un visionnaire. L'acte d'écrire provoque en lui une euphorie, une exaltation aussi, qui semblent ne plus lui laisser par moment le contrôle de cet acte. Les mots s'accumulent, tourbillonnent. Il parvient ainsi, parfois, assez curieusement, à une espèce « d'écriture automatique ». Dans cette ivresse, il peut lui arriver de rencontrer un instant la haute éloquence. On se lasserait vite pourtant du livre s'il n'était fait que de ces pages.

Par un heureux contraste, Romain Rolland a aussi toute une part de réaliste. Il sait voir et peindre. Il a de la bonne humeur, de la jovialité même, de l'émotion simple. C'est qu'il est de cette Bourgogne nivernaise « grasse et douce », qui s'enveloppe des tresses de l'Yonne et du Beuvron. Il est de Clamecy. Clamecy, c'est le pays de Colas Breugnon. Et Colas Breugnon, c'est Romain

(1) Édit. Albin-Michel.

Rolland, à son dire, beaucoup plus que Jean Christophe. A ses ancêtres, les Rolland, optimistes, bienveillants, épanouis, les Courot — branche maternelle — teintés d'un peu de mélancolie, sachant jouir de la vie sans en oublier le sérieux, il rend un culte barrésien. Il sait ce qu'il leur doit. Il tient à le dire et le dit très bien. Le passage sur sa mère est admirable.

Ce Romain Rolland là qui se trouve et se plaît en Colas Breugnon n'est point très satisfait de ses zélateurs. Il cherche à se dégager d'une image qu'ils ont formée de lui : « J'ai été, explique-t-il, attaqué, défendu, dénigré, admiré, fort peu compris en France et au dehors. Et je ne l'ai jamais été moins que quand je semblais le plus accepté. » Bref, sans méconnaître la gratitude due à ceux qui l'ont soutenu, il avoue qu'il s'est souvent senti plus proche des « anti-rollandistes » que des « rollandistes ».

D'où vient cette divergence? Rolland l'explique par une formation d'esprit toute différente de celle de ses admirateurs. La génération de 1903 qui l'a adopté mêlait — c'est lui qui parle — une foi dreyfusiste, une foi beethovenienne, un idéalisme humanitaire nourri de Tolstoï. Elle se complaisait « dans une illusion de progrès, de victoire future, sans combats sanglants, fatale, providentielle, des Démocraties, Droit, Justice, Liberté, Bonté de la vie ». Lui, au contraire, affirme qu'il était tout à fait dépourvu d'illusions sur les hommes et sur les faits. Formé aux sévères disciplines historiques — « l'histoire, c'est mon métier » — il était doué d'un sens naturellement pessimiste de la vie qui s'était fortifié dans le commerce assidu de Shakespeare, du *Traité politique,* de Spinoza et du *Prince* de Machiavel.

En plusieurs endroits, Romain Rolland revient sur cette déformation de sa pensée. « Elle a été constamment, dit-il, l'objet de malentendus, involontaires ou volontaires, causés le plus souvent par l'inconnaissance de mes écrits, jointe au parti-pris qui déforme ». Il cite quelques exemples assez réjouissants, celui du critique, par exemple, qui n'ayant lu que la première partie de la *Vie de Michel-Ange,* faisait mourir Michel-Ange à trente-cinq ans !

Ainsi se compose de traits épars à travers ces pages un portrait de l'auteur qui retouche et rectifie celui qu'on avait coutume de regarder. Pourtant il serait excessif, sur la foi des indications qui précèdent, de le croire tout à fait neuf et différent. Que Rolland se découvre en ce voyage intérieur plus identique qu'on ne supposait à son Colas, soit. Mais qu'il ait été aussi Jean Christophe on n'en peut douter et plus sans doute qu'il n'en veut convenir, un certain détachement venu. A maintes reprises, il cite le mot d'Héraclite qui veut des dissonances engendrer la plus belle harmonie. Comme nous tous il aspire à l'unité de son moi.

HENRY BORDEAUX : DOULEUR ET GLOIRE DE VERDUN (1).

M. Henry Bordeaux a suivi la bataille de Verdun du premier jour de l'offensive allemande (21 février 1916) jusqu'à la fin de

(1) Édit. Plon.

la même année, jusqu'à nos victoires de Douaumont (24 octobre) et de Louvemont (15 décembre). Son récit — cinquième partie de l'*Histoire d'une vie* — est donc un témoignage direct. Pour qu'il conserve mieux ce caractère, il lui a gardé la forme de notes datées. La mission qui avait été confiée à M. Henry Bordeaux lui permettait d'avoir accès partout. Officier de territoriale, appelé, après diverses missions de liaison, à l'état-major de la 2e armée, il avait été chargé de rédiger un historique de la bataille en cours. Ce travail qui ne fut d'ailleurs diffusé qu'à quelques centaines d'exemplaires fut, par les soins de l'auteur — la précision est de lui-même — soigneusement expurgé de tout lyrisme. Le lyrisme n'eût pas été convenable il est vrai, dans un mémoire qui était, en somme, un document technique. Et puis, les bons camarades du G.Q.G. guettaient avec quelque sournoise ironie le romancier mué en historiographe.

De sa mission M. Henry Bordeaux s'acquitta très simplement et vaillamment, cherchant toujours à être à l'endroit où il lui serait possible d'observer au mieux. Les documents qu'il rassembla dans cette période lui ont servi à écrire *les Derniers Jours du fort de Vaux, la Bataille devant Souville* et *les Captifs délivrés*. Au fil des événements, il prenait ces notes d'une parfaite liberté de ton, jaillies toutes vives de l'impression du moment. Aujourd'hui, elles apportent à l'histoire de la guerre de 1914-1918 un précieux complément.

M. Henry Bordeaux a du trait et de la causticité à l'occasion. Certains croquis de Paris en guerre ou du G.Q.G. l'attestent. Mais il n'est nullement dénigrant de parti-pris. Il ne cède pas au plaisir un peu facile de la formule brillante qui prétend résumer un homme une fois pour toutes. En contact avec tous les grands chefs, Pétain, Castelnau, Maud'huy, Mangin, Nivelle, Joffre, il dessine d'eux des portraits nuancés, s'efforçant de pénétrer peu à peu le modèle, sans être assuré d'y parvenir toujours. Comme c'est le cas pour Joffre qui demeure pour lui longtemps énigmatique. La dernière image qu'il en laisse est assez étonnante. L'auto du généralissime disgracié est en panne du côté de Chantilly. En attendant la fin de la réparation, Joffre se tient près de la voiture « avec sa bonne tête de capitaine de gendarmerie dont on a essayé de faire une face léonine ».

Bien des anecdotes sont aussi vivement rapportées dans ces notes, des petits faits imprévus, à la réflexion souvent lourds de sens. Voyez le général de Castelnau déjeunant dans le train avec le président du Conseil et plusieurs généraux à Châlons. On sert un très grand vin. Au même moment une bombe d'avion tombe à 2 ou 300 mètres. Castelnau prend son verre en disant : « Mieux vaut le boire sans retard. Car on ne sait pas. » — C'est ce que vous inspire l'idée de la mort, s'exclame Briand. Moi qui vous croyais un calotin ! — L'idée de la mort, réplique Castelnau, ne me fait rien changer à ma vie ! »

Un beau livre, viril, sensible, honnête, sans illusions sur les hommes. Il fait voir l'horreur et il rend aux humbles, aux « sans grade » l'hommage qui leur est dû. Sans déclamer.

ALFRED DE VIGNY : MÉMOIRES INÉDITS (1).

Les textes fort divers qui composent ce volume constituent un fonds littéraire dont, par testament, Alfred de Vigny avait fait dépositaire Mme Lachaud, femme du célèbre avocat. Ces papiers passèrent dans la famille Sangnier alliée aux Lachaud et c'est aujourd'hui M. Jean Sangnier (le fils de Marc) qui les publie. Leur existence n'était pas inconnue. Mais rares furent les chercheurs admis à les consulter. En fait depuis 1863 — année où mourut Vigny — ils reposaient dans les dossiers où le poète les avait placés.

Ces fragments sont, on le pense, d'inégal intérêt. Et l'on conçoit que ceux à qui successivement la faculté de publier fut impartie se soient interrogés sur la nécessité de cette publication. On a toujours quelque raison d'hésiter quand il s'agit de divulguer des ébauches, des brouillons. L'écrivain a le droit de ne vouloir être représenté que par des œuvres achevées. Est-ce le servir que de livrer aux lecteurs des essais, des esquisses? Vigny était sur ce point fort susceptible. Sa correspondance le prouve comme les dispositions rigoureuses qu'il stipula pour garantir les éditions posthumes de ses livres de préfaces et d'annotations qui sont, disait-il, « douteuses quand elles ne sont pas hostiles, perfides et malveillantes. » D'autre part il avait aussi exprimé le désir que ses Mémoires fussent publiés. Les voilà donc après une longue attente.

A la vérité, on ne trouvera dans ce livre aucune de ces lettres, de ces confidences, de ces documents anecdotiques dont on se montre aujourd'hui si friands, sous couleur d'une connaissance plus approfondie de l'auteur et qui font parfois même attacher plus d'importance à la plus quotidienne histoire de cet auteur qu'à son œuvre. On ne peut guère en effet attribuer pareil caractère aux testaments de Vigny réunis en appendice. Ils nous valent de connaître du moins un admirable morceau ; celui qui clôt le volume et où Vigny refuse tout discours à ses obsèques, récusant « le jugement aveugle et profane des hommes ».

L'ouvrage se divise en trois parties. La dernière retiendra les amateurs de curiosités littéraires, de variantes, de tentatives. Il est toujours intéressant de suivre la démarche d'un grand esprit et d'être, en quelque sorte, assis près de lui, à l'atelier. Projets d'œuvres en prose et d'œuvres poétiques, vers détachés, notes et compléments pour *les Destinées* y voisinent.

Les *Mémoires* proprement dits forment la première partie. Vigny, successivement, y parle de son enfance, de la Monarchie de juillet et du coup d'État du 2 décembre. Ce sont de très belles pages pleines de charme et d'une douce mélancolie quand il décrit le Maine-Giraud ou évoque sa famille et en d'autres endroits d'une incisive sagacité. Vigny est un témoin qui n'est pas exempt de passion. Mais ses peintures ont souvent un relief étonnant. Sa conversation avec Louis-Philippe qui cherche à le séduire, à le « rallier » et à qui il oppose une réserve pleine de froideur est une

(1) Éd. Gallimard.

excellente scène de comédie. Et les portraits sont tantôt légers, tantôt vigoureux. Voici Alfred d'Orsay, le fameux dandy qui avait ramassé le sceptre de Brummel : « Ses cheveux furent toujours blonds, ses dents toujours égales et blanches, ses lèvres roses. Son front était petit et étroit, ses yeux très grands, très doux et très bleus, de ce bleu d'azur parfait que l'on donne aux poupées de tous les pays. » Et Saint-Simon n'aurait pas mieux décrit Madame Adélaïde dont « les lèvres minces et pincées se serraient et se mordaient sans cesse à l'ombre d'un nez grossier, trop rouge et trop épais » et dont « la voix n'était pas douce, mais sourde et comme résonnant sous l'estomac et venant des talons.

Entre ces deux parties s'intercale un long historique de l' « Affaire de l'Académie ». On sait que Vigny avait été molesté par Molé qui le recevait sous la Coupole et qui tint à cette occasion des propos fort désobligeants, alors qu'il avait promis lors de la lecture en commission, de rectifier son texte. Que Vigny ait été blessé, indigné de ce mauvais procédé, cela se comprend fort bien. Mais aujourd'hui cette mésaventure nous paraît d'assez mince intérêt et il nous semble l'avoir pris un peu trop au tragique. Il était de la race irritable. La relation minutieuse qu'il en donne manque par trop d'humour. Quand il fut reçu à l'Académie par de Mun, Henri de Régnier fut aussi quelque peu malmené par le fameux orateur à cause des pages un peu libres de ses romans, d'ailleurs charmants. (Comme on a tort d'oublier les romans de Régnier !) Il prit la chose avec une grande philosophie.

RAYMOND MANEVY : LA PRESSE FRANÇAISE, DE RENAUDOT A ROCHEFORT (1).

On doit déjà à M. Raymond Manevy, excellent journaliste, d'importants travaux sur la presse. Il a entrepris dans le présent ouvrage d'en conter l'histoire pour une période qui va de l'ancêtre Théophraste Renaudot jusqu'à Rochefort grand pamphlétaire, adversaire redoutable, qui sut exprimer avec tant de verve les sujets de mécontentements des trente-six millions de sujets de l'Empire. Il nous conduit ainsi du premier journal français d'information politique, *La Gazette* et du premier journal satirique *La Muse historique* de Loret, jusqu'à la Commune. Et nous assistons à l'expansion de la presse, à ses transformations avec Girardin, avec Villemessant, qui préfigurent les quotidiens de notre époque et commencent à utiliser des idées qui se révèleront fructueuses par la suite. Mais nous assistons aussi, au cours des années, à un combat qui ne s'interrompt, pour ainsi dire, jamais : un combat pour la liberté. Les obstacles sont en effet multipliés contre les journaux et leur existence est bien souvent précaire. Et c'est là que le livre extrêmement bien informé de M. Manevy, dépasse l'anecdotique. Car la lutte pour la liberté de la presse se confond avec la lutte pour la liberté tout court.

ROGER DARDENNE.

(1) Foret, édit.

Les lettres étrangères

Elizabeth Jane Howard : ce long regard. — Guy Ponce de Léon : les tours de la 14e rue.

Ce long regard (1), c'est celui qu'à la veille du mariage de ses deux enfants, une Londonienne de quarante-trois ans, Mrs. Fleming, jette sur son passé. Elle a épousé très jeune, à la suite d'une grave peine de cœur, un homme passionnément épris d'elle, pour qui elle n'éprouvait d'abord que de l'estime mais auquel, par une progression classique, elle s'est attachée dans le même temps où elle le voyait s'éloigner d'elle. Maintenant ils sont devenus des étrangers l'un pour l'autre : non seulement, comme tant de vieux ménages, ils n'ont presque rien à se dire, mais le peu qu'ils auraient à se dire ils n'osent même pas l'exprimer. Sans doute y a-t-il entre eux des différences de nature mais qui paraissent insuffisantes pour expliquer cette guerre froide que sont devenus leurs rapports, car autant qu'ils s'opposent, leurs caractères se complètent. Conrad Fleming est un homme intelligent, brillant et séduisant, mais cynique jusqu'à la cruauté ; Antonia est réservée, modeste et douce, trop sensible pour pouvoir être heureuse sans amour, trop honnête à la fois pour tenter de reconquérir son mari et pour le remplacer, trop profonde pour se contenter de ce qui console tant d'épouses insatisfaites : les amitiés féminines, la vie mondaine, la coquetterie et la frivolité. Délaissée et bafouée par son mari, sur le point d'être quittée par son fils et par sa fille, réduite à une solitude sans espoir, elle se demande comment elle a pu en arriver à un tel état de dénuement. Mais au lieu de s'appliquer à en chercher les causes, elle se borne à évoquer quelques-uns des événements marquants de son passé.

1942 : elle vit dans leur maison du Kent où elle héberge plusieurs officiers blessés ou convalescents. Conrad, qui vient l'y rejoindre pendant une permission, lui fait une scène parce que l'un d'eux, un jeune poète, lui témoigne trop d'intérêt et qu'elle ne repousse par ses timides hommages ; puis sans tendresse, presque à contre-cœur, il exerce, pour la dernière fois peut-être, ses droits conjugaux. « Je ne ferai jamais plus cela non plus », murmure-t-il à son oreille tandis qu'elle sombre dans l'inconscience.

1937 : ils ont loué avec un autre ménage une villa à Saint-Tropez. Conrad s'ennuie et brûle de rentrer à Londres où il doit décider du sort de sa liaison avec Imogen, une jeune fille de vingt

(1) Éd. Gallimard.

ans, qui est follement amoureuse de lui. Antonia sait que on mari lui est infidèle. A Marseille, où elle est allée l'accompagner au train, il lui présente le capitaine d'un yacht, vulgaire mais sympathique et attirant, Thompson, qui, après son départ, la courtise et, le soir même, la séduit. Conrad se résoud finalement à rompre avec Imogen. Antonia, de retour à Londres, lui avoue son aventure marseillaise. Cette faiblesse de sa femme les rapproche. Il lui propose de repartir en voyage, mais cette fois seuls tous les deux.

1927 : l'année de leur mariage. Elle lui avait confessé loyalement qu'elle ne pouvait lui offrir qu' « une miette » et caché qu'elle avait un peu peur de lui. Mais pendant leur voyage de noces à Paris, il avait été si attentionné, si délicat, si fervent, qu'elle avait compris qu'il pourrait être pour elle un merveilleux protecteur et commencé de répondre à son sentiment.

1926 : parmi les nombreux invités de ses parents qui recevaient chaque week-end à la campagne, un homme d'une trentaine d'années, Geoffrey Curran, qui partageait son amour de l'équitation, s'était intéressé à elle, alors qu'elle n'avait que dix-sept ans et que personne encore n'avait paru la remarquer. Il était le premier qui lui eût dit qu'elle était jolie, le premier aussi qui eût essayé de l'embrasser. Elle n'avait pas douté une seconde qu'il n'eût l'intention de lui offrir de l'épouser et elle avait connu dans ses bras quelques instants d'un bonheur presque insoutenable. Mais il avait dû lui avouer qu'il était déjà marié en Irlande et, un peu plus tard, elle avait découvert qu'il était en outre l'amant de sa mère. Ce double choc avait marqué pour toujours sa sensibilité. A quelque temps de là, à une soirée chez des voisins, elle avait fait la connaissance — et la conquête — de Conrad Fleming, un bel homme et un avocat réputé, qui était à tous égards un brillant parti.

La matière de ce roman était non seulement riche mais passionnante. Il est dommage qu'elle ait été gâchée par la maladresse de la facture. Alors qu'elle appelait la technique du fondu que Ross Lockridge, par exemple, a remarquablement appliquée dans *L'Arbre de vie*, il n'y a aucune transition entre les cinq épisodes auxquels se réduit l'histoire des relations conjugales d'Antonia et de Conrad. Le résultat est que, d'une part, les personnages dont le lecteur n'a pas suivi l'évolution, lui paraissent, à cinq ou dix ans d'intervalle, presque méconnaissıbles ; de l'autre, que la dégradation progressive et sans doute assez lente du sentiment de Conrad pour sa femme est montrée à quelques-unes de ses étapes, mais n'est pas expliquée. Elle perd en outre de son relief, du fait que le film est déroulé à l'envers. Cette platitude est, d'ailleurs, l'un des défauts majeurs du récit, trop long et trop diffus, et dont l'écriture est trop souvent négligée. D'inutiles détails l'encombrent, surtout dans la première partie qui n'est pas centrée sur Antonia. Bref, l'ensemble est indigeste. Il n'y a que deux passages excellents, celui où Antonia cède à Thompson et celui où elle apprrend que Geoffrey est marié. Vérité des réactions des personnages, subtilité de l'analyse, sobriété du style, qualité de l'émotion

enfin : ils montrent ce qu'avec plus d'art le livre d'Elizabeth Jane Howard aurait pu être — un grand roman psychologique.

***

Parmi les jeunes romanciers qu'a apportés la marée d'octobre, il en est un qui est passé inaperçu de la plupart des critiques, alors qu'il eût mérité, plus que certains autres débutants, le tapage publicitaire dont ceux-ci ont bénéficié. Guy Ponce de Léon est un Péruvien qui écrit directement en français et qui manifeste dans le maniement de cette langue, une maîtrise assez singulière. Dès son premier livre *Les tours de la 14e rue* (1), il s'affirme comme un écrivain-né.

Roman de mœurs, roman d'atmosphère, roman d'introspection : *Les tours de la 14e rue* sont les trois à la fois. C'est un portrait de ville, c'est une histoire d'amour, mais c'est surtout une chronique de la vie quotidienne d'un peuple tout ensemble étranger et familier au narrateur. Celui-ci, en effet, après avoir vécu en Amérique du Sud et en particulier au Brésil, se fixa aux États-Unis en 45, y passa une dizaine d'années et épousa une Américaine. C'est cette position privilégiée au carrefour de deux mondes, cette sorte de double nationalité intérieure qui lui a permis de comprendre la psychologie des New Yorkais comme s'il était l'un des leurs, et de les juger avec l'objectivité qu'aucun d'eux ne pourrait avoir.

Ancien soldat qui a gaspillé à Saint-Germain-des-Prés ses années de G.I. Bill, le héros revient mélancoliquement à New-York après avoir été abandonné par sa maîtresse, Wanda, une jeune Sudiste riche et indépendante, qu'il a connue à Paris et qui lui a préféré un noir, peintre et musicien, du nom de Jerry. Il suit des cours de droit et remplit le soir les fonctions de garçon d'ascenseur dans un hôtel. Il a trouvé un logement dans une curieuse maison meublée de la 14e Rue, dont il a baptisé la propriétaire Clytemnestre. Celle-ci meurt peu après ; sa fille, Mary Greenberg, devient la maîtresse du narrateur tandis que son gendre qui a mis le feu à l'immeuble pour toucher la prime d'assurance est arrêté et jeté en prison. Quand il s'aperçoit au bout de plusieurs mois que Mary le trompe, le héros la quitte et déménage. Sur ces entrefaites, il reçoit une lettre de Wanda qui lui annonce son retour, et quelques jours plus tard, il tombe par hasard dans la rue sur Jerry auquel il propose d'habiter avec lui. Un appartement se trouvant libre au-dessous du sien, il le prend pour Wanda et suggère à Jerry d'y loger en l'attendant. Mais l'idylle à trois sera de courte durée. Wanda, dès son arrivée, lui apprend qu'elle est enceinte et qu'elle est décidée à se faire avorter. Elle meurt dans l'opération. Le reste n'est plus qu'un épilogue. Le narrateur est reçu à son examen et trouve un emploi chez un avocat, mais aux dernières pages du livre, il devient fou.

Guy Ponce de Léon a dépeint avec un relief saisissant le drame

(1) Éd. Calman-Lévy.

de ces habitants des villes *d'acier et de ciment* qui cherchent désespérément leur équilibre dans un univers non seulement déchristianisé mais déshumanisé, et ne le trouvent, selon l'expression d'un de ses personnages, qu'en rejoignant *le grand rêve.* Il a rendu avec une égale puissance la poésie hallucinante de ce *désert de pierres* qu'est New York, et plus particulièrement de cette 14e Rue qui sépare Greenwich Village où *les rues font* semblant de ne plus être à angle droit, de la Cuisine du Diable où les gamins jouent *un coup de dés contre un coup de couteau.* Sa vision est aussi impitoyable que celle d'un Steinberg.

Quant à son art, il s'apparente à celui de Paul Morand. Comme l'auteur de *New York,* Guy Ponce de Léon a non seulement le sens du pittoresque mais le goût des notations brutales, crues, criardes même, et le don des formules à la fois définitives et nuancées. Le récit réunit deux vertus qui, d'ordinaire, ne se rencontrent guère ensemble : la densité et l'alacrité. Mais il possède une qualité maîtresse qui est plus rare encore et qui me paraît la marque du talent propre de l'auteur : une extrême vérité dans l'exceptionnel.

JACQUES DE RICAUMONT.

Le cinéma

Le Beau Serge.

Claude Chabrol a vingt sept ans et *Le beau Serge* est son premier film. Ce sont deux raisons qui suffiraient à nous le rendre sympathique ; mais il y en a d'autres : il ne lui a pas fallu plus de huit semaines de tournage, trente millions de budget, et vingt et un mille mètres de pellicule. Un travail d'équipe soigné et minutieux, sous le signe de l'économie et de l'amitié. Chabrol a tout mis dans cette entreprise : son talent comme son argent. A la fois metteur en scène, scénariste et producteur, la paternité du film lui revient entièrement.

L'histoire, très simple, campe deux caractères centraux : Serge (Gérard Blain) et François (Jean-Claude Brialy). Ces deux amis, étroitement unis en d'autres temps, ont été de longues années sans se revoir. Quand François arrive, un beau jour, dans un village de la Creuse, la première personne qu'il rencontre est Serge. Surprise : l'ami d'enfance à l'avenir brillant, futur architecte ou ingénieur dans une grande ville, n'est plus qu'un alcoolique qui bat sa femme et habite dans une des maisons les plus misérables du bourg. Dès ce moment François n'a plus qu'une idée : sauver son ami. L'homme de cœur sauvera-t-il le dégénéré? Ainsi posé le problème se résoudrait facilement ; seulement la perspective est tout autre. Chabrol a prévenu le public qu'il ne devait pas se méprendre sur ses intentions. Il ne s'agit pas de savoir ce qui va se passer, mais plutôt de reconnaître le bon et le mauvais. Pour le réalisateur c'est Serge le personnage sympathique, et François l'hypocrite.

Qu'on ne s'y trompe pas toutefois. Pour mieux arriver à ses fins, Chabrol a brouillé les apparences et l'équivoque subsistera jusqu'à la fin. La question sera moins de savoir alors qui sauvera l'autre que de montrer à nu les âmes de ces deux êtres que la fidélité à leur amitié n'empêche pas de se disputer jusqu'à en venir aux mains. Après un début simpliste (l'ami sincère fera rentrer dans le droit chemin le dévoyé) le thème se fait plus nuancé, car le bon camarade ne l'est pas tant qu'on pouvait le croire, et l'autre n'est pas si dégradé qu'il ne trouve une issue à sa condition. François n'est pas, comme l'a dit Chabrol lui-même, un « sale hypocrite », pas plus que Serge n'est un « personnage sympathique ». L'ambiguïté des caractères garantit la vraisemblance humaine du récit et il faut reconnaître à l'auteur de ce film un instinct très sûr pour dessiner les traits de ses personnages.

Par ses erreurs François est la cause d'une série de petits mal-

heurs : il se comporte d'une manière hypocrite avec Marie, ne comprend rien à l'amour d'Yvonne pour son mari, et conseille Serge d'une façon maladroite. De même il tire, sans aucun doute, une satisfaction vaniteuse du bien qu'il veut faire ; cependant, sur un point, son intention est droite et sincère : il veut à tout prix sauver Serge, le tirer de l'état où il se trouve. Le problème n'est pas de la fin mais des moyens, et surtout de la pureté d'intention. En ce sens on peut dire que *Le beau Serge* exprime une exigence morale : la purification d'une démarche qui voudrait aboutir à des actions bonnes.

Ajoutons enfin que la solution donnée est pleinement satisfaisante puisqu'elle ne nous montre pas seulement la part d'égoïsme que peut renfermer tout geste noble, mais qu'elle indique une manière de dominer cet égoïsme, sans pour autant renoncer à la fin poursuivie. Malgré tout on pourrait reprocher à Chabrol d'avoir trop chargé le portrait de François. Dans toute la première partie ses actes ne sont pas ceux d'un bon apôtre, mais plutôt d'un pharisien. Ils portent l'empreinte de la vanité, de la sensualité et de la suffisance, même s'ils se dissimulent sous un sourire de sympathie.

Quant à la réalisation, nous ne pouvons la qualifier autrement que de vigoureuse. Pas une seule défaillance dans les images ; un rythme soutenu ; un photographie toujours évocatrice. Le petit village nous est montré dans toute sa crudité, sans excès mélodramatiques, et sans faux lyrisme. La nature est douée d'une réalité presque palpable. Elle n'est pas un prétexte mais l'atmosphère même de l'histoire. En résumé, cette première production de Chabrol nous fait attendre avec impatience son prochain film, *Les cousins* ; nous espérons y voir confirmées toutes les qualités du *Beau Serge*.

* * *

L'auberge du sixième bonheur.

Une grande actrice, une atmosphère exotique, une histoire d'amour, une chanson, couleur et cinémascope... Voici des procédés éprouvés pour un bon film commercial. Nous les trouvons réunis dans *L'auberge du sixième bonheur* de Mark Robson, avec Ingrid Bergman comme interprète principale. Ajoutons une bonne dose de leçons morales pour que le tableau soit complet. On nous dit toutefois que l'histoire est authentique ; peu nous importe ; mais l'idée que la morale n'est pas incompatible avec les impératifs économiques nous réconforte malgré tout.

Gladys Aylward est une femme de service, sans beaucoup d'instruction ; elle n'a qu'un rêve : être missionnaire en Chine. Rêve qui semble peu réalisable, car une personne de sa condition, ou mieux de sa non-condition, n'est pas particulièrement indiquée pour évangéliser un pays grand comme un continent. Mais, sa fermeté l'emportant, Gladys arrive à réaliser son dessein. Une fois en Chine elle rencontrera une vieille femme missionnaire qui

dans un petit village, a ouvert une auberge pour abriter les muletiers de passage ; c'est *L'auberge du sixième bonheur*, celui qui selon les idées chinoises, vient tout de suite, après les cinq premiers — vertu, tranquilité, santé, richesse, longévité, — et réside dans la paix que procure le don total de soi-même au prochain. Il n'est pas nécessaire d'être très perspicace pour comprendre que la figure de la jeune missionnaire illustrera parfaitement l'idée la plus exigeante que nous pouvons nous faire de ce sixième bonheur. Une guerre est menaçante — la guerre sino-japonaise — et avec elle un militaire de passage (Curd Jurgens) sera introduit dans le récit. Il rendra possible l'histoire d'amour, — pour Gladys Aylward, missionnaire protestante et non catholique, le mariage est une possibilité comme pour toute autre femme. Quand la Chine est attaquée par les Japonais, le village subit des bombardements. La mort menace à chaque carrefour, car les soldats ennemis ont occupé le pays. Gladys est restée seule avec un groupe d'enfants, auquel se joindra plus tard un autre, une véritable armée enfantine, sans plus de défense que celle que peut leur assurer une pauvre femme. Cette caravane pacifique se dirige vers le sud. Le récit de ses aventures remplit le dernier tiers du film ; la fin est heureuse, car toutes les difficultés sont résolues, non sans de nombreux risques et privations. Le film s'achève quand Gladys revient au pays d'où elle est venue, et où elle espère retrouver son fiancé.

On pourrait faire à ce film un premier reproche : sa longueur. Trois heures sont une durée maximum que l'on ne peut supporter sans fatigue. Il faut que ce qui nous est montré soit vraiment exceptionnel pour que les heures passent sans que nous le sentions. Certes il faut comprendre le point de vue des producteurs. La super-production est devenue une nécessité dans la lutte contre la télévision. Toutefois on ne peut forcer le temps, ni étirer inutilement une histoire. Celle qui nous est présentée dans *L'auberge du sixième bonheur* ne devrait pas dépasser deux heures.

Pour le reste nous pourrions résumer notre opinion dans la formule suivante : rien de mauvais, rien de nouveau. Rien de mauvais car l'atmosphère est juste, les scènes de bombardement parfaites, du point de vue technique, les épisodes de la marche des enfants pleins d'émotion. Il ne manque ni les traits d'humour, ni les notes de tendresse, ni les marques d'intelligence. Mais en même temps nous ne trouvons dans ce film rien de nouveau. Nous avons déjà vu tout cela sur l'écran. Reconnaissons cependant que cette rencontre n'est pas désagréable. De l'interprétation, que pourrions-nous dire? Robert Donat est plein de malice et de dignité dans son rôle de mandarin ; Curt Jurgens joue celui de l'officier Lin Nan de façon beaucoup plus convaincante qu'en d'autres occasions. Quant à Ingrid Bergman nous n'en pouvons malheureusement rien dire : nos éloges seraient peu de chose à côté de la propagande du film (« Jamais Ingrid Bergman n'a été aussi divine »). Sans doute ! Mais n'est-ce pas à la critique de le dire et non à la publicité?

GEORGES COLLAR.

Le théâtre

L'HURLUBERLU DE JEAN ANOUILH. — LE MYSTÈRE DE « LA VERVE »

L'Hurluberlu ou le Réactionnaire amoureux sera une heureuse surprise pour ceux qui ne reconnaissaient plus M. Jean Anouilh dans ses dernières œuvres, précisément parce qu'il y était trop reconnaissable. Ils retrouveront à la Comédie des Champs-Élysées l'auteur du *Bal des Voleurs* et d'*Antigone* dans une pièce qui ne ressemble ni au *Bal des Voleurs* ni à *Antigone*.

L'hurluberlu n'est pas quelque professeur de sciences ou de philosophie : ce fut le plus jeune général de France, mais quelques mois seulement, car il en fut aussi le plus jeune limogé. Il s'est retiré à la campagne. Que faire alors sinon écrire ses mémoires? Après avoir calligraphié sur la première page le titre et « chapitre premier », notre homme s'est aperçu qu'il n'avait rien à dire ; d'autres, remarquons-le, n'auraient pas été embarrassés pour si peu ; le héros de M. Anouilh est un naïf : il ferme son cahier. Il trouve d'ailleurs d'autres occupations. D'abord, il se marie avec une très jeune femme, Aglaé, qui ajoute deux enfants à la grande fille dont une aventure coloniale l'a déjà pourvu. Au moment où le rideau se lève, d'autre part, il constitue la cellule d'un futur grand rassemblement national, avec quelques voisins plus ou moins convaincus, un vieil ami sceptique, un hobereau aux allures de camelot du roi fatigué, un médecin au zèle oscillant, le quincaillier du village, « l'Ancien combattant » réduit à sa plus simple expression, ex-adjudant toujours prêt au « garde-à-vous ».

La pièce commence en vaudeville, celui de *l'hurluberlu*. L'action se déroule en deux drames, celui du *réactionnaire* et celui de *l'amoureux*. La comédie de caractère manifestement voulue par l'auteur est un hommage à Molière : son *réactionnaire* est un Alceste militaire et conspirateur ; son *amoureux* évoque un Arnolphe qui aurait épousé Agnès.

Les péripéties de ce vaudeville noir vont montrer comment la réalité se charge de mettre à sa place l'hurluberlu qui ne sait pas ou ne veut pas la voir. Le grand rêve de rénovation nationale s'achève dans une conspiration d'opérette sans musique. L'amour découvre la fragilité de ses certitudes et surtout les dures conditions de la fidélité qui n'est pas acquise mais création continuée. Ces deux leçons, toutefois, sont dans la pièce loin d'être aussi simples qu'une brève analyse le ferait supposer. De même que Molière s'exprime à la fois dans la misanthropie d'Alceste et par le bon sens de Philinte, de même M. Jean Anouilh profite de son hurluberlu « crachant le mépris avec le talent de le faire drôlement » pour se moquer de la société contemporaine ; mais on le devine aussi

soufflant quelques mots d'une indulgente sagesse au curé du village et sympathisant avec l'honnêteté clairvoyante de la jeune femme de son héros. En fait, la pièce se joue à deux niveaux.

Elle est, d'un bout à l'autre, une satire violente des mœurs de ce temps. La IVe République à ses divers âges est la baraque où s'accomplit le jeu de massacre; mais le démolisseur ne travaille pas pour le compte de la Ve ou d'une VIe. *L'Hurluberlu* n'est pas une pièce politique, en ce sens que son auteur semble avoir renoncé à la possibilité même d'un idéal politique. En ce domaine, qui parle d'idéal est ridicule; son général, c'est Don Quichotte dans *le Train de 8 h. 47*. Et voilà que la satire découvre sous ses effets de théâtre les plus voyants l'idée d'un monde radicalement corrompu.

Même glissement devant ce que l'on pourrait appeler le mal de la jeunesse. La satire est d'abord d'un comique flamboyant. Cynisme, affairisme, l'amour vidé de sentimentalité et devenu un sport parmi les autres, la culture confondue avec les modes du jour... L'auteur de *la Répétition* excelle dans « à la manière de... » Il nous offre ici le divertissement d'une lecture dramatique, celle de *Zim-Boum ou Julien l'Apostat*, antidrame de Popofieff : « le décor ne représente rien »; dans la pièce « il ne se passe rien », car « il ne se passe jamais rien »; quelques interjections d'une brutalité crue et discontinue; comme nous explique le représentant des jeunes générations bourgeoises, « la route giralducienne ou claudélienne » étant fermée, il fallait bien inventer autre chose. Personne ne peut se sentir offensé, pas même M. Samuel Becket. Mais à la fin de la chanson, il y aura des âmes sinon brisées, du moins froissées et troublées. A sa façon, M. Anouilh laisse entendre qu'on ne badine pas avec l'amour; on ne fait pas l'existence heureuse avec de grands sentiments.

Deux coups de poing symétriques signifient au général hurluberlu le mal radical de notre monde : le premier, froid et scientifique, est asséné par le représentant des jeunes générations bourgeoises, le second, passionnel et vulgaire, par le représentant des masses montantes. « J'espère bien que je serai tout seul », disait un jour cet Alceste de la Cagoule : le voici tout seul, mais par terre. L'image est symbolique. De quoi?

Comme tant de personnages d'Anouilh, celui-ci est un pèlerin de l'absolu. « Petit garçon, j'avais vu les choses autrement et je ne m'en suis pas remis » : là est la chute originelle par rapport à ce monde mauvais, la chute dans l'idéal, le péché d'innocence... Et pour cette faute-là, il n'y a aucune rédemption; l'exigence de pureté crée un état d'inadaptation radicale, définitive. Ce nouvel « esprit d'enfance » ne peut s'exprimer que dans une volonté de refus. C'est pourquoi les héros et héroïnes de Jean Anouilh sont de constitution *réactionnaire* plutôt que *révolutionnaire*, en laissant à ces mots leur sens étymologique, avant toute référence au vocabulaire politique.

La réaction contre... voilà leur expérience vitale. Peu importe qu'ils se déguisent en anarchiste ou en conservateur. Il leur faut bien refuser le monde puisque le monde les refuse; ils disent *non* parce que personne ne sait ou ne peut dire *oui* à ce qu'ils sont.

Ce qui fait de l'hurluberlu un *réactionnaire* digne de votre attention, ce ne sont pas les fadaises *réactionnaires* qu'il débite ; l'auteur se sert justement de ce verbalisme, de ce qu'il appelle quelque part des « idées sans pensée », pour rendre son personnage ridicule ; mais ce qui n'est pas ridicule, c'est l'espèce de jansénisme sans Dieu par lequel la comédie vire au drame.

M. Jean Anouilh ne va certainement pas commencer aujourd'hui à tourner sa plume trois fois dans l'encrier avant d'écrire. Il faut de tout pour faire une pièce : telle semble être la règle qui le dispense d'être trop sévère envers soi-même. Il ne fuit pas la difficulté mais il s'accorde des facilités. Certains fronceront les sourcils en l'entendant parler du « fil de l'histoire » qui sert à couper le beurre ; d'autres retiendront des « mots » tels que : « Vous ne dites rien, mais on n'entend que vous », ou encore : « N'exagérons rien, les autres s'en chargeront sûrement. » On ne nous ménage pas les bonnes plaisanteries aux effets sûrs, dont les généraux et les adjudants ont l'habitude ; on se croirait parfois au second acte de *Champignol malgré lui* que, pour notre amusement, J. P. Grenier donne au Marigny, si Georges Feydeau n'était le peintre des soldats en pantalon rouge. Mais le personnage central a, sous la diversité de ses aspects, une profondeur telle qu'un grand comédien comme M. Paul Meurisse peut toujours montrer l'homme sous le pantin.

Mise en scène par M. Roland Piétri (sous le regard attentif de l'auteur, n'en doutons pas), cette pièce n'est pas une œuvre léchée, elle n'avance pas sans grincement, tout n'est pas de même qualité ; mais il y a une force dramatique qui soulève et emporte la comédie entière. N'est-ce pas cela que l'on nomme la verve? « Chaleur de l'imagination qui anime le poète », lit-on dans Littré : qui l'anime jusqu'au bout, voilà ce qui met à part une pièce comme *l'Hurluberlu.*

On peut voir à Paris plusieurs pièces récentes dont il eût été regrettable qu'aucun directeur ne prît la peine de les monter. Si différentes qu'elles soient, elles ont pourtant ce trait commun : « la chaleur de l'imagination » est intermittente ou s'éteint bien avant le dernier baisser de rideau.

Voici, par exemple, *le Dessous des cartes* de M. André Gillois, mis en scène avec soin par Mme Marcelle Tassencourt au théâtre Hébertot : deux actes bien construits, bien écrits, présentent un drame se nouant autour d'un sujet d'actualité, celui de l'Afrique du Nord : « Nous ne pouvons pas vivre les uns sans les autres et nous ne pouvons pas vivre les uns avec les autres ». C'est là une forme de théâtre traditionnelle, qui répond à un besoin du public et qu'aucun snobisme n'a le droit de proscrire, étant bien entendu qu'elle n'exclut pas les autres. Il est normal qu'ici les hommes échangent leurs idées sur la scène comme ils le font dans la vie ; il n'y a pas à se plaindre si au cours des dialogues surgissent des formules telles que : « En temps de guerre, ce n'est pas le ridicule qui tue. » Mais le troisième et surtout le quatrième acte nous font assister à une décomposition du drame sous un réseau de plus en plus compliqué de péripéties artificielles. L'auteur avait distribué les cartes entre des personnages qui vivaient vraiment

et en qui nous sentions vivre d'angoissants problèmes : « le dessous des cartes », ce sont des intrigues laborieusement fabriquées, auxquelles personne ne peut croire, ni dans la salle ni même sur la scène. Aventure semblable au Théâtre Fontaine avec *la Copie de Madame Aupic*, de M. Albert Husson, auteur de *la Cuisine des anges*, d'après un argument de Gian Carlo Menotti. La pièce relève encore d'une forme traditionnelle de théâtre, la comédie qui, à l'occasion d'une situation parfaitement invraisemblable, multiplie les observations vraies et divertit les spectateurs, fussent-ils gens d'esprit. Georges Norris est certainement un excellent peintre puisque les amateurs et les conservateurs de musée achètent ses Raphaël, ses Titien, ses Corot... ; ce n'est pas un très honnête homme puisqu'il les vend comme tels. Le même génie et la même indélicatesse se retrouvent dans son chef-d'œuvre qui est sa femme : il a jadis passionnément aimé Mme Aupic ; celle-ci l'a quitté ; il a couru le monde, trouvé une jeune fille lui ressemblant et de faible personnalité ; physiquement et moralement, il en a fait « la copie de Mme Aupic ». Le rideau se lève lorsque, vingt ans plus tard, des circonstances imprévisibles mettent le modèle en face de sa « copie ». Mais le modèle a beaucoup changé ; ce n'est plus une Mme Aupic frivole, libertine, séduisante et fière de l'être : c'est maintenant une femme mûrie par la souffrance, à la fois douce et grave, d'ailleurs un tantinet « cheftaine » : il lui faudra un certain temps pour reconnaître qu'elle fut jadis cette insignifiante poupée en qui sa jeunesse survit sous ses yeux. Toute la première partie de la pièce est de l'excellent théâtre. Malheureusement, une interprétation d'un ton très juste et une composition d'une rare perfection comme celle de Mme Madeleine Robinson ne sauraient remplacer cette « chaleur d'imagination » dont la seconde partie est privée. Ici encore, ce ne sont plus que tours et détours artificiellement tracés pour nous montrer le peintre et la vraie Mme Aupic remontant le passé et leur amour.

Avec *la Punaise* et *les Trois chapeaux claque*, il s'agit du « théâtre intégral » où la musique, la pantomime, la danse n'ajoutent pas à l'action de simples agréments mais, à leur façon, comme le texte, essaient de l'exprimer. Or ce théâtre connaît les mêmes infortunes que l'autre. La presse fut souvent bien dure pour *La Punaise* de Maïakovski, traduite, adaptée et mise en scène par M. André Barsacq à l'Atelier. Le dîner de la noce et le bal qui le suit présentent un des spectacles les plus sensationnels que l'on puisse voir à Paris. Ceci, pas seulement parce que la diversité des jeux de scène, l'harmonie des mouvements font tourbillonner sous nos yeux une fresque vivante aux coloris chatoyants : c'est une sorte de descente aux enfers sur le mode burlesque, la danse provoque une *déshumanisation*, tout se mêle « sous le soleil de l'instinct », comme disait le titre d'une pièce célèbre. Mais après... On connaît l'histoire : un incendie burlesque fait flamber les invités imbibés d'alcool, sauf le marié qui reste congelé dans un bloc de glace... ; il y restera, en parfait état de conservation jusqu'en 1979. La seconde partie présente une vision humoristique d'un monde où *soviétisation* et *américanisation* ne se distingueront plus. Peut-être

en russe ces scènes de la vie future ont-elles le charme des choses intraduisibles ; elles nous rappellent surtout une dure vérité dramatique : quand l'inspiration prophétique ne secoue pas l'imagination, il vaut mieux s'abstenir de raconter l'avenir.

Pour en finir avec le mystère de la verve, on signalera l'étrange aventure des *Trois chapeaux claque* de M. Miguel Mihura au Théâtre de l'Alliance française. Un bon sujet : un homme quelconque en qui le quotidien est devenu une espèce de fatalité, cet homme dont parle Bergson qui n'a sans doute jamais connu la vraie liberté... et le voici à la veille de son mariage, avec sa jaquette, son chapeau claque, toutes ses assurances sur la vie : mais une danseuse fait irruption dans sa chambre d'hôtel avec une troupe de pauvres cabotins ; ici aussi on danse et la danse plonge notre héros dans un rêve qui lui donne une âme... jusqu'au matin. M. Olivier Hussenot eut de cette farce triste une vision poétique qui a sans doute embelli la pièce réelle ; bien qu'avec la collaboration de bons comédiens il en ait donné une représentation exemplaire, le courant ne passe pas. Riche de possibilités, à la réflexion, le sujet, en fait, paraît inexistant. Défaut d'invention dans l'agencement des péripéties? Insuffisance du texte? Ici et là, manque de « verve »... La pièce avance, tous radiateurs éteints. Le théâtre est chose bien étrange.

HENRI GOUHIER.

François Mauriac, et le pouvoir personnel

Je ne suis pas toujours d'accord avec François Mauriac, mais je crois qu'en général, je comprends à peu près ce qu'il veut dire.

J'avoue comprendre assez mal son *Bloc-notes* du 14 février. Il déclare pratiquer « le culte raisonné de la personne » ; de Gaulle, « c'est le dernier espoir, c'est la dernière chance ! » Or, dans le même *Bloc-notes*, il rappelle le mot de Machiavel : « La vie des princes appartient à quiconque ne craint pas de mourir » et il se demande ce qui se passerait le jour où « certains des héros du 13 mai décideraient d'enfermer de Gaulle dans le dilemme qui a déjà servi contre un autre président de la République : « se soumettre ou se démettre ».

Ainsi, pour François Mauriac, tout repose sur un homme, et de cet homme, il mesure mieux que quiconque la fragilité : fragilité qui tient à la menace permanente de la mort, à la possibilité permanente de la trahison, mais qui tient aussi, quoique François Mauriac semble l'oublier, à la précarité de toute personne humaine et de tout caractère individuel, car non seulement de Gaulle comme chacun peut mourir, mais de Gaulle et chacun peut changer soit par une circonstance intérieure, soit par les démons intérieurs qui peuplent le cœur de tout homme.

Je n'arrive donc pas à saisir comment le culte de la personne peut être « raisonné » ; j'admettrais plus volontiers qu'il fût passionnel ; le cœur, en effet, n'admet ni le changement, ni la disparition de l'objet auquel il s'attache, mais le cœur ici est loin de la raison.

Je ne suis d'ailleurs pas d'accord avec François Mauriac quand il évoque les conspirateurs et rappelle le mot de Machiavel ; il me semble que si la vie des princes appartenait « à quiconque ne craint pas de mourir », celle de Staline et de Hitler auraient été probablement plus courtes qu'elles ne furent.

C'est que, contre les conspirateurs éventuels, les princes sont défendus par leur gouvernement et leur police ; ceux-ci ne manquent pas de moyens, on peut même dire que jamais,

en France, ces moyens juridiques et physiques ne furent plus puissants. Pour réussir, toute conspiration a besoin d'un minimum de faiblesse et d'erreurs dans les pouvoirs qu'elle menace. A lire François Mauriac, on croirait que le général de Gaulle est à la fois tout et rien : il est la Nation, l'État, l'Espoir, et, par ailleurs, plus désarmé qu'une brebis. On dirait que dans l'esprit de Mauriac, de Gaulle règne et ne gouverne pas ; il serait bien fâcheux que cette même idée se trouvât dans l'esprit du général de Gaulle, car en fait, aujourd'hui, l'Élysée tient tous les ressorts de l'État français. Il est responsable au premier chef de leur usage, bon ou mauvais, Mauriac semble l'oublier et que, si le gouvernement est nécessaire à la France, leur premier devoir est de veiller à sa propre sécurité.

Assurément, il est désagréable pour l'historien de condamner les princes victimes de leurs assassins. J'aimerais pourtant que Mauriac se réfère à l'histoire d'Henri IV, à celle de Jules César ; il verra bien qu'entre eux et leurs meurtriers, s'était établie une sorte de connivence : César ne devait pas aller au Sénat, les événements qui ont suivi la mort d'Henri IV ont trop montré que ceux auxquels il avait donné la charge de le défendre, envisageaient très froidement sa mort.

François Mauriac crie à *l'Express : « Caveant consules! »* mais qui sont nos consuls, sinon de Gaulle lui-même ou ceux qu'il nous a donnés?

Ballets roses.

Parlant des « Ballets roses », François Mauriac dit que si Le Trocquer avait été un écrivain célèbre et non pas un ancien président de l'Assemblée nationale, on ne l'aurait pas inquiété ; je le crois. Je me demande si Mauriac a raison de conclure que les Français respectent plus les écrivains que les hommes d'État. L'indulgence envers l'écrivain a de multiples racines ; parmi elles, on ne peut omettre le sentiment que l'écrivain est un peu excentrique à la société, un peu anormal.

D'autre part, on a pour lui des sévérités qu'on n'a pas envers les autres. On excuse mieux ses dépravations, on punit davantage ses déviations : on a été beaucoup plus sévère pour les collaborateurs écrivains que pour les collaborateurs industriels.

La condition de l'écrivain dans le monde devient extrêmement confuse et elle provoque des sentiments d'ambivalence. On aurait tort de penser que, pour la collectivité, l'écrivain est plus que les autres parce qu'il est autre chose que les autres. J'ai bien vu, pendant l'occupation, les idées des

Corréziens à cet égard ; je le vois de même en me promenant dans mon quartier ; pendant les années de guerre, les habitants d'Argentat estimaient qu'étant écrivain, j'avais droit à du café, ce droit ne s'étendant pas au chocolat.

En ce sens, les débauches de l'écrivain ne paraissent pas sérieuses, on pense qu'il lui faut chercher son inspiration de droite et de gauche. On croit aussi que les moyens dont il dispose pour nuire sont limités. Enfin, il ne mobilise pas pour lui ou contre lui le respect des fonctions, lequel reste chevillé au cœur des citoyens.

Lucien Rebatet, parlant de Le Trocquer, dit qu'à sa propre stupeur, les pouvoirs ont fini par le lui rendre sympathique ce qu'il n'eût pas cru possible. Il pense aussi qu'il faudrait protéger les vieillards contre les mineures. Sans doute, jamais l'esthétique courante n'a été plus favorable aux très jeunes filles qu'elle ne l'est à présent. Je crois qu'ici une étape a été marquée par la *Manon* de Clouzot : la femme-enfant fait prime, d'où quelques circonstances atténuantes de plus pour les hommes, en un domaine où leurs penchants coupables semblent avoir toujours existé.

L'artiste et l'absurde.

Dans *les Possédés* Camus a certainement bien fait de remettre la confession de Stavroguine à peu près à la place que Dostoïevsky lui avait assignée ; c'est sans doute pour ne pas rendre publique sa confession que Stavroguine cherche un alibi dans des crimes nouveaux. Le moine Tikhone le lui prédit.

J'ai beaucoup de peine à faire coïncider ce scénario plus authentique des *Possédés* avec l'image que je m'étais faite du roman, quand je l'avais lu en 1913 ; je l'ai relu souvent depuis, mais la première impression subsiste. Pour moi, *les Possédés* forment une cathédrale toute grouillante sur le porche de laquelle Stavroguine et Lisa se détachent comme deux statues-colonnes.

Stavroguine est l'homme face à l'absurde, à la fois monstre et demi-dieu, d'une espèce différente de moi, et une force incommensurablement supérieure à la mienne, cette force qu'il ne peut appliquer à rien et dont il meurt. Jusqu'à la confession, il reste bien tel que je l'avais connu. Qui pourrait lui dire « mon semblable, mon frère »? Qui, à sa place, aurait tiré le nez de Kaganof, mordu l'oreille du gouverneur, épousé la boiteuse, eu le courage de rendre son mariage public? Tout cède devant lui, il peut soutenir toutes les thèses et persuade tous ceux qui l'écoutent. A la même

époque, il convertit simultanément Chatov à l'orthodoxie et Kirillof à l'athéisme.

La confession, malgré ce qu'elle comporte d'horrible, réduit la distance entre lui et nous ; elle le fait descendre de son portail, elle l'explique : c'est un homme auquel il est arrivé un accident ; il a été coupable envers une petite fille, il reste obsédé par le petit poing qu'elle brandissait contre lui avant de mourir. Si son crime est abominable, il n'en reste pas moins courant, Tikhone le lui fait sentir. Dans la mesure où il est dominé par son remords, Stavroguine redevient l'un d'entre nous, nous pourrions avoir fait comme lui et nous serions menés par là même à agir comme lui.

Mais je me demande si la confession ne marque pas le moment fatal où Stavroguine et Dostoïevsky lui-même cessent de pouvoir supporter leur tête-à-tête avec l'absurde. Est-ce Stavroguine qui commet le crime ou Dostoïevsky qui le lui fait commettre? L'artiste invente toujours un scénario pour plâtrer la catastrophe que la nature du monde et la condition de l'homme suffisent à faire naître. Il substitue à l'absurde pur les circonstances qui le manifestent. Iago dupe Othello ; on peut donc imaginer qu'il ne le fasse pas ou qu'Othello démasque la trahison ou que Desdémone parvienne à se défendre ; mais ce n'est pas vrai, Iago n'est que la projection de la jalousie qu'éprouve Othello, qu'il éprouverait quand même et qu'il ne pourrait pas surmonter.

On se figure que le pittoresque et l'anecdote expriment l'absurde, ils le plâtrent. Kirkegaard est plus proche de l'absurde quand il renonce à Régine, quoique rien ne l'y oblige, que Roméo quand il se tue parce qu'il croit Juliette morte, alors qu'elle n'est qu'endormie. Mais Proust lui-même est ici moins courageux que Kirkegaard : il fait mourir Albertine d'une chute de cheval, se donnant par là, ainsi qu'à nous-mêmes, la licence d'imaginer une Albertine qui reviendrait à son ami et qui rétablirait l'accord de leurs cœurs divisés.

En voyant la belle pièce de Camus, je me demandais si, tout bien pesé, je n'avais pas raison de préférer *les Possédés* sans la confession et le Stavroguine tout mystère, dont le haut style fut défendu même contre son auteur par les divinités protectrices de la grande littérature.

EMMANUEL BERL.

Histoires de Coupole

Il y a quatre-vingt-douze ans déjà, Louis Ratisbonne publia le *Journal d'un poète* que Vigny avait laissé sous forme de petits papiers cartonnés où il notait ses impressions courantes, ses notes familières et des projets d'ouvrages qu'il n'eut jamais le temps ni la force d'écrire. C'est dans ce *Journal* qu'on trouvait déjà l'essentiel de ses démêlés avec l'Académie française, et le texte de son discours de réception prononcé le 29 janvier 1846 ; en outre des remarques fort pittoresques sur les visites qu'il fit à ses futurs électeurs, les portraits devenus légendaires de M. Casimir Delavigne, de M. Guizot, de M. Pasquier, de Chateaubriand, et surtout de Royer-Collard qui, on le sait, déclara au candidat intimidé qu'à son âge, il ne voulait plus rien lire... Quant à distinguer quels furent ses vrais partisans et ses vrais adversaires, Vigny renonça à un jugement si difficile. Je rappelle seulement qu'en 1830, après les trois journées dites Glorieuses de la Révolution, le colonel Fabvier recensa le nombre des héros et celui de leurs victimes : ceux-là étaient 100 000, celles-ci 55 000, or il n'y avait eu que 6 000 gardes royaux opposés à l'émeute... De même, après les élections académiques, on pourrait chiffrer au double les habits verts qui se vantent d'avoir élu le candidat fortuné. Ces petites comédies ont beaucoup amusé le public depuis un siècle. Elles continuent d'alimenter les échos et les courriers de la presse littéraire. Mais elles sont remises à présent dans une tout autre perspective, où leurs proportions ont changé.

La preuve, c'est que dans les *Mémoires inédits* d'Alfred de Vigny, procurés par M. Jean Sangnier (1) et où l'on ne trouve guère que les fragments d'une chronique continue de sa vie, l'histoire de sa grande bataille académique a pris la part du lion, 120 grandes pages bien tassées, d'un ton solennel, d'une minutie proustienne : elle forme en somme la pièce de résistance de ce menu où il y a beaucoup de hors-d'œuvre et force petits entremets. Or ces 23 chapitres, Vigny les avait rédigés avec soin, pour leur donner l'aspect d'un grand document historique. On peut croire que les notes du *Journal d'un poète* n'étaient que les matériaux dispersés, *disjecta membra*, de cette construction faite pour l'éternité comme dit à peu près Thucydide.

(1) Librairie Gallimard.

Inutile de rappeler que le poète succéda sous la Coupole à un député, pair de France et dramaturge, C. G. Étienne, auteurs des *Deux gendres* et des *Maris en bonne fortune*, que M. Molé, chargé de recevoir le chantre d'*Eloa*, s'arrangea pour cacher son discours, le prononça bourré d'injustices littéraires et de perfidies politiques, que Louis-Philippe désapprouva cette menue félonie et le fit savoir directement au poète ; enfin, que ce dernier fut près de bouder l'Académie, accepta d'en être nommé président et directeur sans avoir été chancelier, mais jusqu'à sa mort il remâcha l'aventure. Sous sa plume, dans son esprit, elle avait l'importance du Congrès de Vienne ou bien des journées de Juin, ou du 2 décembre. C'est ici, que les lecteurs sont tentés à présent de sourire et de faire certaines réflexions.

Non pas sur la naïveté d'un grand homme persuadé d'être au centre du monde et à la cime de son pays : bien des petits hommes partagent cette conviction. Vigny, poète prodigieusement inégal, a alterné les vers sublimes et les platitudes ; dans la vie privée et la vie publique, il offre d'autres contrastes. Convaincu après quelques années de vie de garnison, de figurer un brave-à-trois-poils et le type du militaire, de rouler dans ses veines du sang presque bleu, et enfin de posséder une tête philosophique, il force malgré tout la sympathie et le respect, parce qu'il n'a cessé de mener vraiment la vie intérieure. Son « bovarysme » moral ou social, si ce mot par avance pouvait lui être appliqué, n'est jamais ridicule, et même l'amant trompé de Marie Dorval, l'officier de garde nationale, l'académicien susceptible, gardent une noblesse incontestable dans leurs politesses. L'albatros, comme dit l'autre, ne sait pas marcher à terre, ou bien le cygne à pied ressemble à un canard mal proportionné. Surtout, on se prend de regrets lorsqu'on voit dans le *Journal* et les *Mémoires* quelle œuvre riche, variée, dormait en lui ; cet écrivain peu fécond n'a cessé de concevoir de rêver mille sujets passionnants, grandioses. Dans tous les genres ç'a été un maître du virtuel. Sa bibliographie fictive serait immense, et, les projets n'ayant jamais été accomplis, tous ces beaux livres, romans, drames, essais, biographies, poèmes seraient encore plus lourds que les *Destinées*, que *Servitude et grandeur*, que *Chatterton*... On en devrait tirer cette conclusion fâcheuse qu'un homme de lettres a presque intérêt à ne pas écrire, mais à penser fortement ce qu'il n'écrira point. Quelques autres exemples en seraient donnés par des modernes et des contemporains.

Mais l'aventure académique de M. de Vigny éveille des ironies très différentes. Parce que la Coupole a perdu, il faut l'avouer, un peu de sa hauteur sur notre horizon. Disons vite

que cette perte de prestige est peut-être fort regrettable. Mais on doit la constater comme une vérité sociologique. Et au fond, elle résulte d'un état, non pas des arts et des lettres, mais de la société. Depuis cent ans, chacun sait que l' « académisme » a eu souvent mauvaise presse. D'abord parce qu'il est censé représenter l'esprit de tradition. L'Académie française elle-même a pâti de certaine circonstance moderne : de la spécialisation de toutes les activités et de toutes les cultures. Jadis il semblait naturel qu'elle admît dans son sein des prélats, des ducs, des hommes d'État peu écrivassiers. Aujourd'hui, on l'accuse de n'être pas exclusivement peuplée de gens de lettres, parce que la littérature est devenue un métier, forme une sorte de caste. Les frontières de son royaume ne coïncident pas avec celles de l'élite.

Et puis, à l'intérieur même du monde où l'on pense, où l'on écrit, de telles divisions se sont introduites que le mot de compartimentage serait le plus juste pour les nommer. Il est des groupes, des équipes, des écoles, des revues, des journaux qui n'ont absolument rien en commun. Ni la formation spirituelle, ni la position politique, ni les intérêts matériels, ni les mœurs, les coutumes, le niveau de vie. La langue peut-être?... Mais ce n'est pas très sûr. Avant d'en accuser la barbarie ou l'ignorance modernes ou la discorde des esprits, il faut imputer cette différenciation à l'extension immense du public lisant, instruit ou qui se croit tel. A l'époque de M. Molé et de M. de Vigny, il était encore facile de délimiter la république des lettres : 3 000 personnes en deux quartiers de Paris et quatre villes de province. Encore le personnel « actif » de la littérature pouvait-il se réduire à quelques centaines, et peu importait que le public de Lamennais, de Béranger, de Paul de Kock fût cinquante fois plus étendu ; le ton était donné par quelques salons, mettons plus tard quelques cafés, et par les abonnés de quelques gazettes qui aujourd'hui ne suffiraient qu'à une sous-préfecture. L'évolution de la société a forcément compliqué et diversifié ce public.

Et la manie de toujours innover, de toujours croire que le monde fait peau neuve à chaque génération, que les règles de l'art durent ce que durent les roses, engendre aussi fatalement un dédain de principe pour tout ce qui est en place, tout ce qui se réclame du passé. On n'ignore pas que de bons peintres élus à l'Institut se cachent presque de cet honneur pour n'être pas aussitôt reniés par leurs pairs, vomis par l'avant-garde et rejetés aux ténèbres extérieures. On sait aussi que les prix académiques de littérature ne valent pas à un auteur le dixième de la publicité que rapporte une couronne de fantaisie décernée par un jury-fantôme de courriéristes. Et croyez-vous

qu'il y a cent ans, la fondation d'une académie Goncourt eût été concevable? Oui, mais assurément pas le lancement d'un *best-seller* annuel par dix convives d'un bon restaurant, ou dix dames respectables, qui d'ailleurs ne sont pas précisément *best sellers* par leurs publications personnelles. L'académisme tant vitupéré et si souvent déclaré mort et mortifère se survit donc en plusieurs académies infiniment plus équivoques ou moins innocentes. L'académisme était par essence un certain conformisme dans le temps, une certaine fidélité au passé. Il n'a rien gagné à devenir un conformisme dans l'espace, par suite de la publicité et des propagandes internationales, et une fidélité à des modes fugaces, changeantes, capricieuses, que l'on croit incarner la Vie, la force du présent.

Quant à la Coupole elle-même, si des drames s'y produisent comme sous Louis-Philippe, ils ne paraissent plus, à l'échelle du monde, que de piquants faits-divers. Qui donc dirait que le grade suprême à proposer aux gens de lettres, d'épée, de toge ou de robe, était celui d'académicien, mais qu'à présent un degré de plus s'offre aux ambitieux de la gloire : celui d'être un ex-académicien, d'être un exclu, comme Furetière, Maurras ou Abel Hermant, ou surtout d'avoir refusé énergiquement et ostensiblement de prendre une place sur le quai Conti. L'*Habit vert* de Flers et Caillavet parut une charmante satire, il y a presque un demi-siècle. Aujourd'hui si on la reprenait, on n'y verrait que de touchantes images d'une « belle époque » où les vieilles hiérarchies étaient en place, où l'on tympanisait des autorités reconnues, où l'on jalousait par admiration, où surtout Paris était capitale de l'Europe et certain monde Capitale Capitale de Paris. Êtes-vous passé quelquefois par Riom, grave cité aristocratique du Puy-de-Dôme? Les noms de rues y brillent sur des écriteaux instructifs. On y lit par exemple : « Rue Marivaux, de l'Académie française » C'est vrai que le père de cet auteur fut directeur à la Monnaie à Riom; mais le fils ruiné par la banqueroute de Law. Voilà un cas symbolique. Bien qu'on ignore, sauf en Auvergne, que Marivaux fût pourvu d'un fauteuil à l'Académie, on peut le dire aussi dans cette qualité-là, ruiné par la peste nouvelle qu'on appelle, en tous ordres, l'inflation.

André Thérive.

L'Administrateur : Maurice Bourdel.

PARIS. — TYPOGRAPHIE PLON, 8, RUE GARANCIÈRE. — 1959. 68934.

BONS DE LIVRES

U. N. E. S. C. O.

★

TARIFS ABONNEMENTS : 6 mois 3,09 dollars — 1 an : 6 dollars

★

Les bons de livres sont en vente dans les pays suivants :

ALLEMAGNE :	Deutsche Forschungsgemeinschaft Frankengraben 40, Bad Godesberg bei Bonn.
AUTRICHE :	Aussenhandelsstelle für Buch und Graphik, Grünangergasse 4, VIENNE I.
BIRMANIE : (Union Birmane)	National Commission Secretariat, Government of Burma, 74, Pagoda Street, RANGOON.
CAMBODGE :	Ministère de l'Éducation Nationale et de la Jeunesse, PHNOM-PENH.
CEYLAN :	The University Book Shop, University of Ceylan, COLOMBO.
ÉGYPTE :	Ministère de l'Éducation, Administration de la culture générale, LE CAIRE.
ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE :	Unesco Office, U. N. Building room 2201, NEW-YORK 17 N. Y. (Tél. Plaza 4-1234).
FRANCE :	(Y compris les territoires et les départements français d'outre-mer, le Maroc et la Tunisie). Direction des bibliothèques de France, service des bons U.N.E.S.C.O., 61, rue de Richelieu, PARIS IIe.
INDE :	Ministry of Education, NEW DELHI 3.
IRAK :	Ministère de l'Éducation, BAGDAD.
ISRAEL :	Israel National Commission for Unesco, Ministry of Education and Culture, JERUSALEM.
ITALIE :	Commissione nazionale de l'U.N.E.S.C.O., Villa Massimo, Via di Villa Massimo, ROME.
JAPON :	Society for the Promotion of Science (Nithon Gakujutsu Shinko-kai) Ueno Park, Daito-ku, TOKYO.